

**SERIE DE LA COMISION DE ESTUDIOS
SOBRE DANIEL Y EL APOCALIPSIS**

Tomo 1

**Estudios selectos
sobre interpretación profética**

Estudios selectos sobre interpretación profética

William H. Shea

Ediciones SALT

Brasilia - Buenos Aires - Lima - Santiago

Título del original: *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, Review and Herald Publ. Ass., Washington, D.C., 1982.

Editores de la edición castellana:

Director y revisor: Rolando A. Itin

Traductor: Aldo D. Orrego

Corrector: Ariel A. Pérez

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Printed in Argentina



CIW 224.06

S-539

65412

Primera edición, 1990 (5.000 ejemplares)

Es propiedad. © Review and Herald Publ. Ass.
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN 950-573-265-1

Se terminó de imprimir, mediante el sistema offset, en la Asociación Casa Editora Sudamericana el 3 de diciembre de 1990.

Tabla de contenido

Prefacio	x
Clave de abreviaturas y transliteración	x
Al lector	xi

Capítulo 1

PARALELOS BIBLICOS PARA EL JUICIO INVESTIGADOR

I. Introducción	1
II. Juicios desde el tabernáculo	2
A. Juicios desfavorables	2
1. Inmediatamente fatales	2
a. Levítico 10	2
b. Números 16	3
2. Sentencias aplazadas	3
a. Números 14	3
b. Números 20	3
3. Una sentencia menor	4
a. Números 12	4
B. Juicios favorables	4
1. Juicios con respecto a la función	4
a. Números 11	4
b. Números 17	5
2. Un juicio con respecto a la tierra	5
a. Números 27	5
III. Juicios desde el templo celestial	5
A. En los salmos	5
1. Salmos 11	5
2. Salmos 14	6
3. Salmos 29	6
4. Salmos 53	6
5. Salmos 76	6
6. Salmos 102	7
7. Salmos 103	7
B. En los profetas	7
1. Miqueas 1	7
2. 1 Reyes 22	8
IV. Juicios desde el templo terrenal	8
A. En los salmos	8
1. Salmos 9	8

2. Salmos 50	9
3. Salmos 60	9
4. Salmos 73	9
5. Salmos 99	10
B. En los profetas	10
1. Isaías 6	10
2. Isaías 18	11
3. Amós 1	11
4. Joel 2, 3	11
5. Malaquías 3	12
6. Ezequiel 1-10	12
V. Ezequiel 1-10	13
A. El viaje de Dios	13
B. El juicio de Dios	15
C. La partida de Dios	17
D. La expectativa de Dios	18
E. El retorno de Dios	19
VI. Resumen	20

Capítulo 2

POR QUE ANTIOCO IV NO ES EL CUERNO PEQUEÑO DE DANIEL 8

I. Significación de la interpretación	25
II. Daniel 7	27
III. Daniel 8	34
A. Argumentos en favor de Antíoco IV Epífanes como el cuerno-pequeño	35
1. Antíoco fue un rey selúcida	35
2. La sucesión de Antíoco fue irregular	35
3. Antíoco persiguió a los judíos	35
4. Antíoco contaminó el templo de Jerusalén e interrumpió sus servicios	35
B. Argumentos en contra de Antíoco IV Epífanes como el cuerno pequeño	35
1. Naturaleza del cuerno pequeño: un reino	35
a. El cuerno como un símbolo para rey/reino	35
2. Grandeza comparativa del cuerno pequeño	36
3. Actividades del cuerno pequeño	36
a. Conquistas	36
(1) Hacia el sur	37
(2) Hacia el oriente	37
(3) Hacia la tierra gloriosa	37
(4) Resumen	37

TABLA DE CONTENIDO

b. Actividades antitemplo	38
4. Factores de tiempo para el cuerno pequeño	39
a. Tiempo de origen	39
b. Duración	39
c. Fin	40
5. Naturaleza del fin del cuerno pequeño	40
6. Origen del cuerno pequeño	41
IV. Daniel 9	43
V. Daniel 11	44
A. Introducción	44
B. Versículo 22	47
C. Versículos 32-34	49
D. Versículo 31	50
1. Profana el templo fuerte	50
2. Quita el continuo	51
3. Establece la abominación que realiza la desolación	51
E. Conclusión	52
VI. Resumen	53

Capítulo 3

EL PRINCIPIO DIA POR AÑO - I

I. Introducción	57
II. Líneas de evidencias generales	58
1. Filosofía de la historia	58
2. Teología de los períodos de tiempo profético	58
3. El punto final de las profecías	60
4. La magnitud de los eventos involucrados	60
5. El tiempo del fin	61
III. Tiempo simbólico versus tiempo literal	62
6. El contexto simbólico	62
7. Las unidades de tiempo simbólico	63
8. Los números de tiempo simbólico	63
9. Los “días” de Daniel en general	64
10. Períodos de tiempo especialmente cortos	65
11. Trompetas y plagas	66
12. Períodos de tiempo que abarcan los reinos	67
IV. La ecuación un-día-por-un-año	67
13. Narraciones históricas	67
14. La poesía del Antiguo Testamento	69
15. Levítico 25: 1-7	70
16. Levítico 25: 8	72
17. Números 14: 34	73
18. Ezequiel 4: 6	74

19. Las semanas de Daniel 9	75
20. Las semanas y años en Daniel 9	78
21. Los días en Daniel 8 y los años en Daniel 11	81
22. Prueba pragmática del cumplimiento histórico	85
23. Prueba pragmática del uso predictivo	85
V. Resumen	86

Capítulo 4

EL PRINCIPIO DIA POR AÑO - II

I. Introducción	89
II. Sinopsis	89
III. Literatura judeo-helenística	89
A. <i>El Libro de los jubileos</i>	89
B. <i>El Testamento de Leví</i>	90
C. <i>1 Enoc 89-93</i>	90
IV. Literatura de Qumrán	91
A. 11 Q <i>Melquisedec</i>	91
B. 4 Q 384-390 <i>Pseudo Ezequiel</i>	91
C. 4 Q 180-181 <i>Las eras de la creación</i>	91
D. Resumen	92
V. Intérpretes posqumránicos	92
A. Josefo	92
B. Intérpretes rabínicos primitivos	92
C. <i>4 Esdras</i>	93
D. <i>La ascunción de Moisés</i>	93

Capítulo 5

EL JUICIO EN DANIEL 7

I. Introducción: Literatura reciente	95
II. Estructura literaria	96
A. Contenido del capítulo	96
B. Estructura de la visión	97
C. Estructura del capítulo	97
III. Estructura poética y exégesis	98
A. Daniel 7: 9, 10	99
B. Daniel 7: 13, 14	105
C. Daniel 7: 23-27	109
IV. La fecha del juicio en Daniel 7	115
A. Adiciones a la descripción inicial de la visión	115

TABLA DE CONTENIDO

B. Desarrollo de eventos relacionados	117
C. Fecha histórica para el juicio	118
D. Alternativas	119
V. La naturaleza del juicio en Daniel 7	122
A. Introducción: investigación en el juicio	122
B. Característica del cuerno pequeño como objeto de investigación	123
C. Naturaleza del cuerno pequeño como objeto de investigación	123
D. Los súbditos del reino como objetos de investigación	125
E. El pueblo de Dios como objeto de investigación en otras partes del AT	125
1. Juicios veterotestamentarios en general	125
2. Juicios veterotestamentarios desde el santuario	125
3. El juicio veterotestamentario y los libros	126
4. El juicio neotestamentario y los libros	126
5. Resumen	127
F. El pueblo de Dios como objeto de investigación en Daniel 8 ..	127
G. El pueblo de Dios como objeto de investigación en Daniel 12	128
H. Resumen sobre la naturaleza del juicio en Daniel 7	130

Capítulo 6

RETRATOS DE JESUS EN EL CORAZON DE DANIEL

I. Introducción	132
II. Daniel 9	132
A. Tiempo de aparición del Mesías	133
B. Muerte del Mesías	133
C. Concluye el sistema sacrificial	133
D. El pacto confirmado	133
E. Pasaje resumen	134
III. Daniel 8	135
A. Roma pagana	135
B. Roma papal	135
IV. Daniel 7	136
V. Interrelaciones	137
VI. Relaciones temporales	138

Capítulo 7

EL DIA DE LA EXPIACION Y EL 22 DE OCTUBRE DE 1844

I. Exposición	140
---------------------	-----

Prefacio

Para que el lector pueda obtener el mejor provecho de la lectura de esta obra, deseamos hacer algunas aclaraciones de la metodología empleada en la realización de la versión castellana.

Hemos confeccionado una tabla de contenido más exhaustiva que la del original. Lo hicimos con el fin de (1) suplir la carencia de un índice temático y (2) la falta de un índice de versículos bíblicos, y (3) de ayudar a encontrar más fácilmente el tema que deseamos o necesitamos investigar.

Aparte de las traducciones personales del autor, la versión bíblica utilizada como base es la Reina-Valera revisada de 1960. El autor menciona otras versiones, lo que hemos tratado de homologar utilizando la Biblia de Jerusalén cuando así lo requería una variación en el texto.

Para las referencias bibliográficas se ha seguido el esquema del original: con pies de página para cada mención del autor. Pero, para facilitar futuras investigaciones, dichos datos bibliográficos se han colocado bajo el encabezamiento "Obras consultadas" para que el lector pueda tener una visión de conjunto de algunas de las publicaciones utilizadas por el autor.

Por cuestiones tipográficas adoptamos la transliteración del hebreo que se bosqueja al final de estas aclaraciones. Lo mismo vale para las abreviaturas empleadas para los nombres de los libros bíblicos, donde se han seguido las de la Reina-Valera.

Para las subdivisiones y numeraciones de los temas hemos seguido el esquema I.A.1.a, excepto en el capítulo 3, donde se siguió el esquema I.1.a para respetar la línea continuada de argumentaciones.

Los Editores

Clave de abreviaturas

v	versículo	AT	Antiguo Testamento
vs	versículos	NT	Nuevo Testamento
cap.	capítulo	RVR	Reina-Valera revisada
caps.	capítulos	BJ	<i>Biblia de Jerusalén</i>
c.	cerca del . . .	TM	Texto masorético
cf.	compárese con	RSV	Revised Standard Version
p.	página	a.C.	antes de Cristo
pp.	páginas	d.C.	después de Cristo

Transliteración hebrea

א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל ם
' b v g d h w z j ṭ y k kh l

מ נ ס ע פ פ צ ק ר ש ש ת ת
m n s e p f ts q r ṣ sh t th

Al lector

A veces se pregunta: “¿Quiénes son los adventistas del séptimo día?” Una respuesta común es: “Los adventistas son cristianos que observan el séptimo día sábado y se preparan para la segunda venida del Salvador”. Pero la perspectiva es más amplia que esta respuesta.

Tal como lo enseña la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la verdadera estructura distintiva, que mantiene unido el cuadro de verdades bíblicas, es su comprensión de las profecías de Daniel y el Apocalipsis. En estas profecías, el pueblo adventista ha encontrado su tiempo, su identidad y su deber.

Los adventistas arribaron a sus interpretaciones de la profecía bíblica por el empleo de los principios de la “escuela” histórica de interpretación profética. El punto de vista historicista (también conocido como el punto de vista de la “historia continua”) ve las profecías de Daniel y el Apocalipsis desarrolladas en el tiempo histórico, desde los días de estos profetas hasta el establecimiento del eterno reino de Dios. Los milleritas, los antepasados inmediatos de esta escuela, fueron historicistas como lo fueron los reformadores del siglo XVI.

La predicación de las profecías apocalípticas de Daniel y el Apocalipsis hecha por los reformadores, influyeron significativamente en Europa. Tendía a centrarse sobre la apostasía cristiana que surgió dentro de la cristiandad, la que, para los reformadores, estaba simbolizada en el cuerno pequeño (Dn. 7), la bestia leopardina (Ap. 13) y la mujer que aparece sentada sobre la bestia escarlata (Ap. 17).

En la última parte del siglo XVI, la Contrarreforma romana, levantándose ante el desafío, trató de desviar la dirección de estas aplicaciones. El resultado fue la publicación de argumentaciones que iniciarían dos métodos diferentes de interpretación profética: los sistemas *futurista* y *preterista*.

El sistema futurista limpia completamente a la era cristiana de cualquier significado profético por medio del traslado del cumplimiento de la mayor parte de las profecías del Apocalipsis (y ciertos aspectos de Daniel) hasta el fin de la era. El sistema preterista cumple los mismos objetivos al relegar las profecías de ambos libros hacia el pasado. Al Apocalipsis no se le permite extenderse más allá del siglo VI d.C.

Con el paso del tiempo, estas contrainterpretaciones distintivas comenzaron a penetrar exitosamente en el pensamiento protestante. El primero en entrar fue el preterismo (hacia fines del siglo XVIII). Desde entonces, las interpretaciones preteristas de las profecías se convirtieron en la opinión normativa del protestantismo liberal. El futurismo echó raíces en el primer cuarto del siglo XIX. Desde entonces se ha convertido en el sistema de interpretación corrientemente seguido por la mayoría de los protestantes conservadores.

Hoy día, los adventistas están virtualmente solos como exponentes de los principios historicistas de interpretación profética. Los eventos recientes sugie-

ren que la Contrarreforma —aunque tardíamente— está golpeando a la puerta adventista.

Se está desafiando el sistema historicista de interpretación, como también las posiciones derivadas de él. Las perspectivas futuristas y preteristas —pero principalmente las preteristas— están siendo recomendadas a la iglesia. En estos tiempos es crucial que los adventistas del séptimo día entiendan claramente los principios —y las sólidas razones que las fundamentan— por medio de los cuales, como pueblo, hemos interpretado las importantes profecías de Daniel y el Apocalipsis.

Por lo tanto, es un placer para la Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis poder publicar ahora, para un estudio más amplio de ministros y miembros de iglesia, una serie de estudios selectos. Estos estudios reafirman los principios de la interpretación historicista (como el principio día por año) y las posiciones (como la del juicio investigador) a las cuales arribaron nuestros pioneros por medio de aquellos principios.

Cuando el Dr. William H. Shea, el autor de estos estudios, preparó el libro, era director del Departamento de Antiguo Testamento en el Seminario Teológico de la Universidad Andrews. Después de pasar 7 años como médico misionero en un hospital de Centroamérica, el Dr. Shea retornó para realizar un estudio de posgrado de tres años en Asiriología en la Universidad de Harvard. Finalmente recibió su doctorado en Filosofía en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor. Sus especialidades son los estudios sobre el Cercano Oriente y la historia del Antiguo Testamento.

Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis
Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día

Paralelos bíblicos para el juicio investigador

I. Introducción

Una teología bíblica plenamente desarrollada del juicio divino debe nutrirse de la extensa cantidad de escritos del AT y NT sobre el particular. Pero la totalidad de los escritos del AT es demasiado vasta para ser tratada aquí, como se podría ilustrar por medio de una sola de sus categorías: las profecías contra las naciones (también llamadas “oráculos extranjeros”).

En estos pasajes, los profetas pronunciaron juicios sobre las naciones ajenas a Israel. El volumen total de texto dedicado a esta clase de profecías en el AT llega a alrededor de 35 capítulos. Si estos 35 capítulos fueran separados de sus libros respectivos y recopilados por separado, el libro bíblico formado de esta manera sería más extenso que cualquier libro del NT y tan largo o más que 32 de los 39 libros del AT.

Todos los profetas mayores contienen extensas colecciones de este material (Is. 13-23; Jer. 46-51; Ez. 26-32), como también 8 de los 12 profetas menores (Am. 1, 2; Jl. 3; Abd.; Jon.; Mi. 5; Nah.; Sof. 2; Zac. 9). Tres de los profetas menores se componen totalmente de profecías de esta clase (Jon., Nah. y Abd.). Esta clase de profecías proporciona el trasfondo para los juicios pronunciados sobre las naciones semejantes a bestias descritas en Daniel.

La diferencia está en el marco de tiempo en que se sitúan tales profecías. Los demás profetas profetizaron contra las naciones que eran contemporáneas de ellos, mientras que los juicios apocalípticos de Daniel fueron pronunciados sobre las naciones que surgirían y caerían desde su tiempo hasta el establecimiento del eterno reino de Dios. Así que, por causa de las similitudes de esos escritos, los oráculos proféticos proveen el trasfondo para los juicios apocalípticos de Daniel. Pero ésta no es más que una entre la gran cantidad de conexiones entre la profecía clásica y la apocalíptica.

Sin embargo, no es nuestro propósito analizar los oráculos extranjeros del AT. Sólo llamaremos la atención a un segmento de los escritos del AT que también necesitarían ser examinados con el fin de desarrollar una completa teología bíblica del juicio divino. También se deberían tener en cuenta los juicios de Dios —tanto favorables como desfavorables— sobre su propio pueblo, Israel, y el elemento de bendiciones y maldiciones en la fórmula pactual (cf. Dt. 27-33 como ejemplo). Ambas categorías abarcan un extenso cuerpo de escri-

tos. Si consideramos la abundante cantidad de material sobre este tema, es evidente que no podemos intentar aquí un estudio exhaustivo del asunto:

Dadas estas limitaciones, he seleccionado un aspecto de este asunto, que es particularmente relevante para el tema en Daniel; lo denominaremos *el sitio* desde el cual fueron emitidos los juicios de Dios cuando se menciona ese aspecto de él. La mayoría de los pasajes de juicio, en el AT, no comentan sobre esto, pero en un significativo número de casos el texto declara explícitamente que Dios emitió estos juicios desde su santuario.

En esta clase de textos están involucrados tres sitios diferentes. En Números se identifica comúnmente al tabernáculo terrenal como el lugar desde el cual Dios juzga a su pueblo durante sus 40 años de peregrinaje por el desierto. Más tarde, el templo en Jerusalén, como el lugar de morada de Dios, se convierte en la fuente desde el cual son emitidos sus juicios, de acuerdo con algunos pasajes en los salmos y los profetas. Los poderosos actos hechos por Dios en su templo terrenal se corresponden en naturaleza con sus actos realizados en su templo celestial; por tanto, otros salmos y profetas describen los juicios de Dios como promulgados desde el templo celestial.

El concepto adventista del juicio investigador anterior al advenimiento ha sostenido que el juicio divino de su pueblo se está realizando actualmente en el santuario celestial. En los tiempos del AT, ya sea que el juicio proviniera desde el tabernáculo terrenal, el templo terrenal, o el templo celestial, emanaba de un santuario usado activamente por Dios en ese momento. Por eso, las actividades judiciales pasadas de Dios realizadas en su santuario proveen un trasfondo y un eslabón bíblico para lo que los adventistas han tenido que decir acerca de esa clase de actividad que Dios realiza en el presente.

Estos paralelos bíblicos para el juicio investigador, que actualmente se realiza en el templo celestial, indican que su contraparte moderna es singular sólo en su alcance y extensión, pero no es peculiar en su clase o cualidad de por sí. Algunas veces, los adventistas han sido cortos de vista sobre este tema, al pensar que un juicio investigador en este tiempo es completa y absolutamente singular y sin paralelos.

Nuevamente, este aspecto de la literatura judicial del AT es demasiado extensa como para permitir que se discuta en detalle cada pasaje. Sólo se proporcionará una visión panorámica. La lista de textos que sigue es extensa, pero no exhaustiva, y tiene la intención de ser ilustrativa.

II. Juicios desde el tabernáculo

A. Juicios desfavorables

1. Inmediatamente fatales

a. **Levítico 10.** Poco tiempo después que fueran designados como sacerdotes, Nadab y Abiú, hijos de Aarón, “ofrecieron delante de Jehová fuego extraño, que él nunca les mandó” (v 1). Los comentarios difieren en algunos aspectos sobre la naturaleza más precisa del sacrilegio cometido, pero de cualquier modo resultó en que salió “fuego de delante de Jehová y los quemó, y

murieron delante de Jehová” (v 2). Que esto ocurrió junto al altar que está frente al tabernáculo es evidente por las instrucciones de Moisés para el entierro: “Acercaos y sacad a vuestros hermanos de delante del santuario, fuera del campamento” (v 4).

b. Números 16. Coré era un levita que desafió a Aarón por causa del sacerdocio (v 10). Datán y Abiram desafiaron más precisamente el liderazgo de Moisés (v 13). Simultáneamente pensaron que eran casi tan santos y capaces de conducir a Israel como lo eran Moisés y Aarón (v 3). Se dispuso una prueba para resolver este asunto. “Y tomó cada uno su incensario, y pusieron en ellos fuego, y echaron en ellos incienso, y se pusieron a la puerta del tabernáculo de reunión con Moisés y Aarón. Ya Coré había hecho juntar contra ellos toda la congregación a la puerta del tabernáculo de reunión; entonces la gloria de Jehová apareció a toda la congregación” (vs 18, 19).

El Señor rechazó la exigencia de los rebeldes y fueron tragados por la tierra (v 32). Los ancianos que eran sus principales simpatizantes fueron quemados con fuego (v 35). Al siguiente día, la congregación culpó a Moisés y a Aarón por haber causado el disturbio. “Y aconteció que cuando se juntó la congregación contra Moisés y Aarón, miraron hacia el tabernáculo de reunión, y he aquí la nube lo había cubierto, y apareció la gloria de Jehová. Y vinieron Moisés y Aarón delante del tabernáculo de reunión” (vs 42, 43).

Entonces, entre este numeroso grupo de rebeldes brotó una plaga, pero Aarón la detuvo al hacer expiación por ellos. Las situaciones de Nadab y Abiú, y de Coré, Datán y Abiram, son los únicos casos donde los juicios (inmediatamente fatales) fueron identificados específicamente como emitiéndose directamente desde el santuario. Ambos involucraban los planes opuestos del hombre sobre cómo se debía officiar en la presencia de Dios, desafiando las instrucciones específicas para esos servicios.

2. Sentencias aplazadas

a. Números 14. Este relato nos cuenta lo que sucedió después que los espías trajeron su informe desde Canaán. Al aceptar el mal informe, los israelitas se lamentaban de no haber muerto en el desierto, y deseaban elegir otro líder para que los llevara de regreso a Egipto. En respuesta, “la gloria de Jehová se mostró en el tabernáculo de reunión a todos los hijos de Israel, y Jehová dijo a Moisés: ¿Hasta cuándo me ha de irritar este pueblo?” (vs 10, 11).

Entonces Dios ofreció desheredar a los israelitas y hacer una gran nación de los descendientes de Moisés, pero Moisés intercedió por ellos. En respuesta, Dios les concedió su perdón. Pero Israel no se libró del castigo por su rebelión. En especial quienes pertenecían a las generaciones de más edad, los que habían visto todas las señales y maravillas que Dios había realizado, y a pesar de ello se habían rebelado contra Dios, no entrarían a Canaán. Habrían de vagar 40 años por el desierto, hasta que surgiera una nueva generación que sí entraría a la tierra prometida.

b. Números 20. Aun Moisés no era inmune a tales tratos. Después de vagar 40 años por el desierto, los israelitas llegaron de nuevo a Cades, en los

límites con Canaán. Pero en Cades no había agua, y el pueblo comenzó a quejarse, deseando haber muerto en el desierto o haber permanecido en Egipto.

Moisés y Aarón se alejaron de la multitud quejosa y se abrieron paso hacia “la puerta del tabernáculo de reunión, y se postraron sobre sus rostros” (v 6). Desde este lugar, su santuario, Dios les ordenó que congregaran al pueblo en un cierto lugar y que hablaran “a la peña a vista de ellos” (v 8).

Sin embargo, Moisés golpeó la roca, en lugar de hablarle como Dios le había ordenado. La roca dio el agua necesaria; pero, a causa de la desobediencia de Moisés, el Señor les dijo: “Por cuanto no creísteis en mí, para santificarme delante de los hijos de Israel, por tanto, no meteréis esta congregación en la tierra que les he dado” (v 12).

El texto no declara específicamente que la sentencia sobre Moisés vino desde el tabernáculo, donde previamente habían recibido el orden de hablar a la roca, pero es una posibilidad.

3. Una sentencia menor

a. **Números 12.** María y Aarón hablaron contra Moisés porque él se había casado con una mujer cusita (v 1). Al hacer esto, no sólo criticaban su elección de una esposa, sino que también ponían en duda su liderazgo de Israel, dado que Dios también había hablado por medio de ellos (v 2). Como resultado, “dijo Jehová a Moisés, a Aarón y a María: Salid vosotros tres al tabernáculo de reunión. Y salieron ellos tres. Entonces Jehová descendió en la columna de la nube, y se puso a la puerta del tabernáculo” (vs 4, 5).

Allí, el Señor testificó en favor de su siervo Moisés, “y la nube se apartó del tabernáculo, y he aquí que María estaba leprosa como la nieve” (v 10). Moisés intercedió ante Dios en favor de María. Aunque fue sanada, ella fue expulsada del campamento por 7 días.

B. Juicios favorables

1. Juicios con respecto a la función

a. **Números 11.** La responsabilidad por los hijos de Israel descansaba pesadamente sobre Moisés. “No puedo yo solo soportar a todo este pueblo, que me es pesado en demasía” (v 14). Entonces el Señor hizo arreglos para nombrar asistentes que lo ayudaran a llevar esas cargas: “Reúname setenta varones de los ancianos de Israel. . . y tráelos a la puerta del tabernáculo de reunión, y esperen allí contigo. Y yo descenderé y hablaré allí contigo, y tomaré del espíritu que está en ti, y pondré en ellos; y llevarán contigo la carga del pueblo, y no la llevarás tú solo” (vs 16, 17).

Moisés siguió las instrucciones del Señor en este asunto: “Y reuní a los setenta varones de los ancianos del pueblo, y los hizo estar alrededor del tabernáculo. Entonces Jehová descendió en la nube, y le habló; y tomó del espíritu que estaba en él, y lo puso en los setenta varones ancianos; y cuando posó sobre ellos el espíritu, profetizaron, y no cesaron” (vs 24, 25).

La aceptación de estos hombres en el cargo fue hecha por el Señor en el

santuario. Les dio evidencias de su aceptación, como juzgando en su favor, al enviar su Espíritu sobre ellos.

b. Números 17. Se dispuso una prueba para confirmar a Aarón como sumo sacerdote después que Coré lo había desafiado. Se seleccionaron 12 varas, una por cada tribu. El nombre del líder de cada tribu estaba escrito en su vara. El nombre de Aarón fue escrito en la vara de Leví. Este caso no se resolvió a la puerta del santuario, sino dentro del santuario. “Y las pondrás en el tabernáculo de reunión delante del testimonio, donde yo me manifestaré a vosotros” (v 4).

De acuerdo con las instrucciones, “Moisés puso las varas delante de Jehová en el tabernáculo del testimonio” (v 7). El Señor juzgó en favor de Aarón y lo confirmó en el cargo. “Y aconteció que el día siguiente vino Moisés al tabernáculo del testimonio; y he aquí que la vara de Aarón de la casa de Leví había reverdecido” (v 8).

2. Un juicio con respecto a la tierra

a. Números 27. Zelofehad no tuvo hijos varones y por ello no tuvo herederos, pero le nacieron 5 hijas antes de morir en el desierto. Por este giro de los acontecimientos, sus hijas sintieron que habían sido injustamente privadas de sus derechos a poseer tierra en Israel. Presentaron su caso a la puerta de la tienda de reunión en presencia de Moisés, los líderes y la congregación (v 2).

“Y Moisés llevó su causa delante de Jehová. Y Jehová respondió a Moisés, diciendo: Bien dicen las hijas de Zelofehad; les darás la posesión de una heredad entre los hermanos de su padre, y traspasarás la heredad de su padre a ellas” (vs 5-7).

Así el Señor juzgó en favor de las hijas de Zelofehad cuando su caso fue presentado delante de él en el santuario.

III. Juicios desde el templo celestial

A. En los salmos

1. Salmos 11. Este corto salmo comienza con un lamento personal sobre la violencia hecha al justo por parte del malvado. Entonces el salmista prosigue con una expresión de confianza en la justicia de Dios, quien, con sus juicios, corregirá las desequilibradas relaciones entre estos dos grupos. El templo celestial es el lugar desde donde Dios pronuncia estos juicios:

*Yahveh en su Templo santo,
Yahveh, su trono está en los cielos;
ven sus ojos el mundo,
sus párpados exploran a los hijos de Adán.
Yahveh explora al justo y al impío (vs 4, 5a, BJ).*

Desde el templo descienden sus juicios sobre el impío (v 6) y sus juicios en favor del justo (vs 4, 5a, BJ).

2. Salmos 14. Este salmo comienza con la declaración: “Dice el necio en su corazón: No hay Dios” (v 1). Esta negación de la existencia de Dios ha rendido su fruto en la maldad de los hombres y en el daño que éstos han hecho al pueblo de Dios. El observa todo esto desde su templo celestial y evalúa tal conducta. “Jehová miró desde los cielos sobre los hijos de los hombres, para ver si había algún entendido, que buscara a Dios” (v 2).

Esta situación se revertirá cuando Dios juzgue contra el impío y en favor del justo:

*Ellos temblarán de espanto;
porque Dios está con la generación de los justos.
Del consejo del pobre se han burlado,
pero Jehová es su esperanza (vs 5, 6).*

Partiendo de este tema, el salmista concluye con una petición a Dios por la liberación de su pueblo y la restauración divina de la buena suerte para ellos.

3. Salmos 29. Este salmo contiene una manifestación de juicio de Dios sobre los cananeos. Ese juicio se describe como una tormenta que se desata desde el Mediterráneo para abatirse sobre el territorio cananeo —no israelita— con fuerza destructiva (vs 3-8a). La descripción dice cómo la tormenta fue dirigida por Dios desde el templo celestial mientras toda la hueste angélica contempla (vs 1, 2, 9b). En respuesta a esta demostración de su poder, toda la hueste celestial, ubicada en el templo celestial de Jehová, le tributan gloria según fueron exhortados a hacerlo en el comienzo del salmo. El salmo se cierra con una alusión al hecho de que Jehová está entronizado como rey para siempre, y con un llamado para que dé fortaleza y paz a su pueblo (vs 10, 11).

4. Salmos 53. Este es un duplicado de Salmos 14 (véase más arriba).

5. Salmos 76. Este salmo proporciona una interesante ilustración de la conexión entre la obra de Dios en el templo terrenal y su obra en el templo celestial. El salmo se abre con una descripción de Jerusalén como su lugar de residencia:

*Dios es conocido en Judá;
en Israel es grande su nombre.
En Salem está su tabernáculo,
y su habitación en Sion (vs 1, 2).*

De acuerdo con los siguientes 5 versículos, Dios derrota a los enemigos de su pueblo desde su residencia terrenal. Pero esto no es un reflejo exacto de su actividad desde su templo en Jerusalén. En realidad, este juicio en beneficio de su pueblo oprimido descendía del cielo:

*Desde los cielos hiciste oír juicio;
la tierra tuvo temor y quedó suspensa,
cuando te levantaste, oh Dios, para juzgar,
para salvar a todos los mansos de la tierra (vs 8, 9).*

6. Salmos 102. Este salmo es el clamor de alguien cuyos sufrimientos son inexplicables. Los primeros 11 versículos comunican el lamento del salmista acerca de su condición personal. Luego el lamento se amplía para incluir su preocupación por la lamentable situación de Sion. En respuesta a esta situación, el salmista expresa su confianza de que Dios se levantará de su trono y juzgará en favor de Sion y contra sus enemigos:

*Mas tú, Jehová, permanecerás para siempre,
y tu memoria de generación en generación.
Te levantarás y tendrás misericordia de Sion,
porque es tiempo de tener misericordia de ella,
porque el plazo ha llegado (vs 12, 13).*

El trono desde el cual Dios se levantó para juzgar en favor de su pueblo estaba ubicado en el cielo:

*Porque miró desde lo alto de su santuario;
Jehová miró desde los cielos a la tierra,
para oír el gemido de los presos,
para soltar a los sentenciados a muerte (vs 19, 20).*

7. Salmos 103. La gratitud a Dios se expresa a todo lo largo de este himno de agradecimiento, que ha sido llamado el *Te Deum* del AT. Se agradece por la quintuple bendición: el perdón de los pecados, el sanamiento de la enfermedad, el rescate del Seol, la entrada a una bendecida vida futura, y el goce eterno de la hermosura de Dios en el cielo. Un tema reiterativo, a través de este salmo, es que estas bendiciones fluyen de la fidelidad de Dios a las promesas de su pacto por causa de su amor (cf. vs 4, 8, 11, 17).

Es en este contexto que Dios juzga en beneficio de su pueblo oprimido: “Jehová es el que hace justicia y derecho a todos los que padecen violencia” (v 6). Esta justicia fluye desde su trono celestial, desde el cual gobierna sobre su reino terrenal: “Jehová estableció en los cielos su trono, y su reino domina sobre todos” (v 19).

B. En los profetas

1. Miqueas 1. De acuerdo con la introducción al libro de Miqueas, los juicios de Dios sobre su pueblo rebelde proceden de su templo celestial:

*Oíd, pueblos todos;
está atenta, tierra, y cuanto hay en ti;
y Jehová el Señor, el Señor desde su santo templo,
sea testigo contra vosotros.
Porque he aquí, Jehová sale de su lugar,
y descenderá y hollará las alturas de la tierra.
Y se derretirán los montes debajo de él,
y los valles se hendirán como la cera delante del fuego,
como las aguas que corren por un precipicio.
Todo esto por la rebelión de Jacob,
y por los pecados de la casa de Israel (vs 2-5).*

2. 1 Reyes 22. Acab consiguió la ayuda militar de Josafat de Judá para atacar a los sirios que acampaban en Ramot de Galaad, en el territorio transjordano de Manasés. Antes de salir con él, Josafat deseó saber si era posible tener una palabra del Señor por medio de sus profetas. Acab convocó a sus profetas de la corte, quienes, naturalmente, aprobaron la campaña propuesta, incluso hasta la representación de su próxima victoria. Sin embargo, Josafat no se satisfizo con esto, y deseó consultar a un profeta de Jehová. Acab admitió que Micaías, hijo de Imla, reunía estos requisitos, pero era reacio a llamarlo “porque nunca me profetiza bien, sino solamente mal” (v 8). Ante la insistencia de Josafat, Micaías fue convocado.

Cuando se le solicitó por primera vez su evaluación del proyecto, Micaías contestó irónicamente: “Sube, y serás prosperado, y Jehová la entregará en mano del rey” (v 15). Entonces Acab lo puso bajo juramento ante Jehová para que dijera la verdad. Poniéndose a la altura de las circunstancias, Micaías respondió: “Yo vi a todo Israel esparcido por los montes, como ovejas que no tienen pastor; y Jehová dijo: Estos no tienen señor; vuélvase cada uno a su casa en paz” (v 17).

Obviamente, en esta profecía el pastor era Acab, y Micaías abiertamente le dio una profecía de su muerte en la batalla, junto con la derrota de sus tropas. Entonces Micaías confirmó que esa sentencia sobre Acab venía desde la corte celestial: “Oye, pues, palabra de Jehová: Yo vi a Jehová sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba junto a él, a su derecha y a su izquierda” (v 19).

Acab persistió tontamente con este proyecto, y la profecía de Micaías con respecto a él se cumplió cuando Acab murió en la batalla (vs 34, 35).

IV. Juicios desde el templo terrenal

A. En los salmos

1. Salmos 9. Este salmo se abre con una alabanza a Dios. La razón particular para esta alabanza se explica como la derrota de un enemigo (vs 5, 6). Esta derrota del enemigo se atribuye a un juicio justo por parte de Dios:

*Mis enemigos volvieron atrás;
cayeron y perecieron delante de ti.
Porque has mantenido mi derecho y mi causa;
te has sentado en el trono
juzgando con justicia (vs 3, 4).*

Siguiendo la descripción de la derrota del enemigo (vs 5, 6), el salmista retorna, en un modelo temático tipo A:B:A, a la idea de que esta derrota es atribuible al justo juicio de Dios:

*Pero Jehová permanecerá para siempre;
ha dispuesto su trono para juicio.
El juzgará al mundo con justicia,
y a los pueblos con rectitud (vs 7, 8).*

El mismo pensamiento se presenta de nuevo hacia el final del salmo:

*Jehová se ha hecho conocer
en el juicio que ejecutó;
en la obra de sus manos
fue enlazado el malo (v 16).*

Un pasaje de alabanza en medio del salmo localiza el trono de Dios, mencionado en estos versículos, en Sion o Jerusalén: “Cantad a Jehová, que habita en Sion” (v 11).

2. Salmos 50. La venida de Dios para juzgar a su pueblo se describe en este salmo en términos de teofanía. La 1ra. estrofa del poema identifica a Dios como el juez que viene desde Sion; en consecuencia, desde su templo terrenal. Convoca a su pueblo a venir a su proceso pactual contra ellos (vs 1-7). En este ambiente, el cielo personificado actúa como testigo; ellos no se refieren al lugar desde el cual él viene para juzgar:

*De Sion, perfección de hermosura,
Dios ha resplandecido (v 2).*

*Convocará a los cielos de arriba,
y a la tierra, para juzgar a su pueblo.
Juntadme mis santos,
los que hicieron conmigo pacto con sacrificio.
Y los cielos declararán su justicia,
porque Dios es el juez (vs 4-6).*

Las siguientes dos estrofas están dirigidas a los justos en Israel, quienes no habían comprendido plenamente la clase de sacrificio que Dios deseaba: no una nueva serie de animales sacrificados, sino acciones de gracia (vs 8-15). La siguiente estrofa describe las diversas maneras en que los malos israelitas habían quebrantado la ley de Dios y su pacto (vs 16-21). La última estrofa contiene una advertencia al malvado y una exhortación a los justos, los dos grupos en Israel que serán juzgados por Dios desde Sion (vs 22, 23).

3. Salmos 60. Este salmo es un lamento comunitario en el cual se describe una derrota nacional, y se ofrece una oración por la victoria sobre los enemigos de la nación, especialmente Edom. Sigue una estructura literaria A:B: :A':B'. A (vs 3-5) representa la descripción de la derrota o historia pasada, y A' representa la promesa de Dios de revertir esa derrota o historia futura (vs 6-8). B y B' representan las oraciones ofrecidas por Israel para alcanzar la victoria. Se introduce la sección A', que contiene la promesa de Dios de una victoria futura, con la declaración: “Dios ha dicho en su santuario” (v 6). De esta manera, la futura derrota de los enemigos de Israel, descrita en esta sección, llega como un juicio pronunciado sobre ellos por Dios, muy probablemente desde su santuario terrenal.

4. Salmos 73. Este es un salmo sapiencial en el que se examinan la justicia de Dios y el problema de la prosperidad del impío. El salmista no po-

día entender esto hasta que fue al “santuario de Dios”; recién entonces comprendió “el fin de ellos” (v 17).

Este versículo es el centro temático y estructural del salmo. A partir de este momento decisivo evoluciona su comprensión acerca de la disposición final de los casos del impío y del justo. El impío perecerá como un soplo de viento, pero Dios ha prometido recibir al justo en gloria. Sobre la base de la evolución de esa comprensión, el salmista llega a estar deseoso de confiar en Dios. Por consiguiente, fue en los recintos del santuario terrenal que desarrolló su comprensión de que el juicio final de Dios sería justo.

5. Salmos 99. Este es uno de los salmos “El Señor reina”, que describe el gobierno de Dios. La descripción de apertura centra su reinado en Jerusalén:

*El está sentado sobre los querubines,
se conmovió la tierra.
Jehová en Sion es grande,
y exhaltado sobre todos los pueblos (vs 1, 2).*

El aspecto particular del carácter de Dios, elegido como digno de adoración, se encuentra aquí en la descripción que se hace de él:

*Y la gloria del rey ama el juicio;
tú confirmas la rectitud;
tú has hecho en Jacob juicio y justicia (v 4).*

La 2da. mitad del salmo cuenta cómo Dios comunicó su voluntad a Moisés, a Aarón y a Samuel. Sin embargo, incluso para estos pocos privilegiados, él fue “un Dios perdonador, y retribuidor de sus obras” (v 8). Sobre la base de este aspecto de su carácter, como se demostró en su trato con esos líderes, Israel es exhortado a adorar “ante el estrado de sus pies” (v 5), y “ante su santo monte” (v 9); es decir, en el templo terrenal situado en Jerusalén.

B. En los profetas

1. Isaías 6. Esta narración describe el llamado de Isaías al ministerio profético. El 1er. versículo de este pasaje fecha la visión en el año en que murió el rey Uzías, c. 740 a.C., e indica el sitio donde Dios se le apareció: el templo. Los versículos 2do. y 3ro. describen a quienes acompañan a Dios, los serafines, y los himnos que le atribuyen santidad.

Como resultado de esta manifestación de la gloria de Dios, “los quiciales de las puertas se estremecieron con la voz del que clamaba, y la casa se llenó de humo” (v 4). Los comentaristas difieren sobre qué edificio está involucrado, pero parece probable que esta visión se refiere al templo terrenal. Isaías se sintió abrumado por la visión de Dios y su gloria. “¡Ay de mí! que soy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios, y habitando en medio de pueblo que tiene labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos” (v 5).

Uno de los serafines que acompañaba a Dios fue enviado hacia Isaías con un carbón del altar. Cuando los labios de Isaías fueron tocados con él, sus pecados fueron perdonados y se le dio la capacidad de cumplir la misión para

la cual fue llamado después: servir como profeta, comunicar el mensaje de Dios a su pueblo. Isaías aceptó esa misión y su mensaje.

Comúnmente, en este punto se detienen las homilias sobre el capítulo. Por lo general, ellas se interesan tanto por la gloria de Dios como por la capacitación de Isaías para servir como mensajero de Dios, así como por su disposición a aceptar esa responsabilidad. Pero este relato contiene más que estos tres elementos. A Isaías también se le pidió que llevara un mensaje de juicio para su pueblo. Cuando preguntó hasta cuándo debería dar ese mensaje, se le dijo:

*Hasta que las ciudades estén assoladas y sin morador,
y no haya hombre en las casas,
y la tierra esté hecha un desierto;
hasta que Jehová haya echado lejos a los hombres,
y multiplicado los lugares abandonados
en medio de la tierra (vs 11, 12).*

A pesar de la naturaleza terrible de esta profecía, la última frase del versículo final de este capítulo ofrece la promesa embrionaria del remanente. Este, con el tiempo, volvería del exilio para repoblar la tierra juzgada y desolada. Por lo tanto, no es sorprendente que luego Isaías profetizara del exilio y de la promesa de retorno, dado que originalmente el mensaje se le dio en el momento en que fue llamado al ministerio profético.

A Isaías se le dio un mensaje de juicio para su pueblo el día que tuvo la visión de la gloria de Dios en el templo terrenal; y ese mensaje de juicio se refería directamente al exilio que Judá finalmente experimentó un siglo más tarde.

2. Isaías 18. Esta referencia al juicio de Dios desde su lugar de morada es interesante dado que su contexto es la serie de profecías contra las naciones, siendo esta profecía particular el oráculo contra Etiopía. En el proceso de pronunciar el juicio sobre Etiopía, Dios dijo que observaría quietamente desde su “morada” (v 4). El juicio pronunciado sobre Etiopía consistía en que sus fuerzas serían derrotadas: “Y serán dejados todos para las aves de los montes y para las bestias de la tierra” (v 6).

Aquí se podría entender que se refiere al templo celestial o al terrenal. Pero lo más probable parece ser este último, si tenemos en cuenta la visión de Is. 6 tratada arriba y la conclusión para este oráculo contra las naciones, el cual profetiza de un tiempo cuando los etiopícos traerían dones “a Jehová de los ejércitos. . . al monte de Sion” (v 7).

3. Amós 1. Amós es razonablemente directo en la introducción de su profecía acerca de la proclamación del Señor de sus juicios sobre el reino del norte de Israel desde su residencia, o templo, en Jerusalén:

*Jehová rugirá desde Sion,
y dará su voz desde Jerusalén,
y los campos de los pastores se enlutarán,
y se secará la cumbre del Carmelo (v 2).*

4. Joel 2, 3. En Jl. 2: 30 al 3: 21 se describe cómo juzgaría Dios entre su

pueblo y las naciones. Para hacer esto, las naciones serían reunidas en el valle de Josafat (“Jehová juzga”) para sus juicios: “Reuniré a todas las naciones, y las haré descender al valle de Josafat, y allí entraré en juicio con ellas” (3: 2).

*Despiértense las naciones,
y suban al valle de Josafat;
porque allí me sentaré para juzgar
a todas las naciones de alrededor (3: 12).*

Este juicio sería doble. Dios juzgaría en beneficio de su pueblo y contra las naciones. Por su parte, el pueblo de Dios sería liberado (2: 32), retornaría a su tierra (3: 7), tendría restauradas sus posesiones (3: 1) y disfrutaría de un futuro de paz y prosperidad (3: 18, 20). Las naciones habían sido culpables de sojuzgar al pueblo y las tierras de Dios (3: 2), saquear esas tierras y su templo (3: 5), y exiliar a su pueblo (3: 6). Por lo tanto, las naciones que trajeron todas estas tribulaciones sobre el pueblo de Dios serían juzgadas como correspondía. Su propia población sería deportada y sus tierras dejadas desoladas (3: 8, 19). Estos juicios fueron emitidos desde el santo monte de Dios, Sion, en Jerusalén, el lugar donde él habitaba:

*Y Jehová rugirá desde Sion,
y dará su voz desde Jerusalén,
y temblarán los cielos y la tierra;
pero Jehová será la esperanza de su pueblo,
y la fortaleza de los hijos de Israel.
Y conoceréis que yo soy Jehová vuestro Dios,
que habito en Sion, mi santo monte (3: 16, 17).*

5. Malaquías 3. Esta profecía trata acerca del tiempo cuando “vendrá súbitamente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis” (v 1). Esto resultaría en un día de juicio: “¿Y quién podrá soportar el tiempo de su venida? ¿o quién podrá estar en pie cuando él se manifieste? Porque él es como fuego purificador, y como jabón de lavadores” (v 2).

En ese tiempo “se sentará para afinar y limpiar la plata; porque limpiará a los hijos de Leví, los afinará como a oro y como a plata, y traerán a Jehová ofrenda en justicia” (v 3). La profecía futura identifica ese tiempo como un tiempo de juicio: “Y vendré a vosotros para juicio” (v 5). Luego se identifican 7 clases de personas de entre el profeso pueblo de Dios que no serán aceptas delante de él.

6. Ezequiel 1-10. Dios soportó larga y pacientemente a su pueblo rebelde durante los 8 siglos que habitaron la tierra prometida de Canaán (4 siglos bajo los jueces y 4 siglos bajo los reyes). Su conducta de violación del pacto con él, y su fracaso en desarrollar una genuina relación de amor constante, finalmente indujo a Dios a permitir que su profeso pueblo sea deportado de la tierra sobre la cual habían habitado por tanto tiempo.

Por los paralelos con tal situación, que hemos visto más arriba, sólo es natural esperar que este destino fuera expresado en forma de un juicio pronunciado sobre el pueblo de Dios por uno de sus profetas. Podemos no sólo espe-

rar que fuera pronunciado tal juicio, sino, más específicamente, que vendría desde su templo, el lugar desde el cual también fueron proclamados los juicios arriba estudiados.

Y así fue. El juicio que se ajusta a estos criterios es el más extenso de las escenas de juicio en el AT. Fue visto por Ezequiel durante los últimos años de la existencia del pueblo de Dios bajo la monarquía. Históricamente hablando, la escena de juicio en esta visión fue cumplida o llevada a cabo por Nabucodonosor, cuando conquistó y quemó Jerusalén en el 586 a.C. y llevó al exilio al pueblo de Dios. La siguiente exposición de esta escena de juicio está adaptada de mis escritos publicados en otra oportunidad.¹

V. Ezequiel 1-10

Una comprensión del juicio investigador de Judá en Ez. 1-10 arrojará luz sobre las visiones de la corte celestial referidas por otros profetas. Por ejemplo, es bueno tener en cuenta la analogía precedente del juicio final de Judá al estudiar la visión apocalíptica del juicio investigador final de Dios, como está descrita en la escena de la corte en Dn. 7. El juicio anterior desde el templo en Jerusalén refleja en escala microcósmica lo que está profetizado como sucediendo a escala macrocósmica en la última sesión de juicio a convocarse en el templo celestial.

A. El viaje de Dios

El ministerio profético de Ezequiel comenzó cuando la mano de Jehová vino sobre él mientras estaba junto al río Quebar en el 5to. día del 4to. mes en el 5to. año del exilio, o sea, en julio del 592 a.C. [calculando esa fecha de acuerdo con un calendario de otoño a otoño, que prefiero para interpretar las fechas de Ezequiel (Ez. 1: 1-3)].

Para entender el mensaje de Ezequiel concerniente a Judá, tal como está registrado en los primeros 24 capítulos de su libro, es importante notar el estrecho espacio cronológico en el cual fueron comprimidos estos mensajes. El sitio de Jerusalén comenzó en enero del 588 a.C., sólo 3 1/2 años después del llamado de Ezequiel, y la ciudad cayó en manos babilónicas en julio del 586 a.C., después de 2 1/2 años. De esta manera, los mensajes son fechados hacia los días finales del reino de Judá, y representan el último mensaje de advertencia de Dios a su pueblo. Esta porción del ministerio de Ezequiel no se desarrolló en 2, 3 ó 4 décadas como lo fueron los ministerios de Isaías y Jeremías. Sólo cuando se aprecia este aspecto cronológico del ministerio de Ezequiel, se puede colocar su mensaje en la perspectiva correcta.

Refiriéndose a su llamado al ministerio profético, Ezequiel (un contemporáneo de Daniel) dijo que los cielos fueron abiertos delante de él y vio visiones de Dios (Ez. 1: 1). La visión se describe con amplios detalles en los versículos siguientes. La descripción de la visión no trata tanto de Dios como de los seres

¹ Véase "The Investigative Judgment of Judah, Ezekiel 1-10", en *The Sanctuary and the Atonement*, Arnold V. Wallenkampf y W. Richard Leshner, eds. (Washington, D.C., Review and Herald, 1981), pp. 283-291.

y objetos que Ezequiel vio con Dios. Mucha inventiva erudita se ha dedicado a estudiar los diversos detalles de esta visión para los comentarios bíblicos. Sólo necesitamos notar los rasgos esenciales de la visión, que a menudo se omiten porque los comentaristas, al tratar con un asunto tan intrincado, difícilmente logran ver el bosque por causa de los árboles.

Al comienzo, Ezequiel vio un gran torbellino que venía del norte. Esta nube de tormenta se describe en términos más que naturales: “Un viento tempestuoso, y una gran nube, con un fuego envolvente, y alrededor de él un resplandor, y en medio del fuego algo que parecía como bronce refulgente.” (v 4). Es significativa la dirección desde la que sopla ese viento —el norte—, y será discutida más adelante.

Los primeros rasgos que emergen de la nube de tormenta adoptan la forma de 4 seres vivientes (vs 5-14). Aunque en Ez. 10 estos 4 seres vivientes son identificados como querubines, es importante notar las razones, que se discuten más abajo, por las que en el cap. 1 no se les aplica el término querubín. Estos 4 seres vivientes reaparecen alrededor del trono de Dios en Ap. 4. Aunque existen diferencias menores en las descripciones de Ezequiel y Juan, es obvio que ambos vieron a los mismos seres. En ambos pasajes se los describe en términos similares: como seres vivientes.

Dejando de lado los símbolos involucrados en la aparición de los 4 seres vivientes, existen tres hechos principales acerca de ellos que deberíamos notar. Tienen alas (vs 6, 8, 11, 14). Las alas se usan para volar; de manera que vemos a los seres vivientes en movimiento (vs 9, 12, 14). Además, entre ellos se mueve algo que se parece a antorchas de fuego con carbones encendidos (v 13). En el cap. 10 se describe el uso que se da al fuego. Sin embargo, en el presente contexto es más importante la descripción de la intensa actividad de los seres vivientes; estaban en movimiento: estaban yendo a alguna parte. Pero, antes de que determinemos hacia dónde se estaban dirigiendo, deberíamos notar qué más llevaban consigo.

La siguiente sección de la visión describe 4 ruedas, una para cada ser viviente (vs 17, 19-21). Pero las ruedas se usan para el movimiento, en particular sobre el suelo; de manera que estas ruedas tocan el suelo de vez en cuando (vs 19, 21). Lo importante a tener en cuenta en este pasaje es otra vez la intensa descripción de movimiento. Las ruedas también se trasladaban hacia alguna parte. Antes de que determinemos hacia dónde se estaban dirigiendo las ruedas, deberíamos determinar qué llevaban consigo.

La siguiente sección de la visión describe el firmamento que se desplegaba por encima de las cabezas y las alas de los 4 seres vivientes (vs 22-25). Ese firmamento también estaba en movimiento, porque los seres vivientes viajaban con él (v 24), y, a una orden (v 25), hacían que se detuviera. El firmamento servía para transportar el trono de Dios (v 26).

La sección final de la visión (vs 26-28) describe a Dios mismo, quien está sentado sobre el trono. Se lo describe como una “semejanza” de forma humana, pero la mayor parte de la descripción de Dios tiene que ver con una descripción de su gloria. Así, la gloria que lo circunda y se irradia de su persona se describe como “bronce refulgente, como apariencia de fuego. . . que tenía resplandor alrededor” (v 27).

Estos son los mismos elementos vistos en la nube de tormenta al principio (v 4); de manera que es evidente que la emanación radiante desde la nube era nada menos que la gloria de Dios. “Como parece el arco iris —nos relata Ezequiel— que está en las nubes el día que llueve, así era el parecer del resplandor. . . de la gloria de Jehová” (v 28). Como resultado de habersele revelado esta gloria a él, Ezequiel cayó sobre su rostro. Dios habló al sacerdote exiliado y le dio su carga y misión como un profeta del pueblo de Dios.

En el corazón de esta visión está la persona de Dios y la gloria que lo acompañaba. Sin embargo, su persona y su gloria están delineadas en términos de ubicación, porque está sentado sobre su trono. Su trono está sostenido por el firmamento del palanquín divino, que está acompañado, o sostenido, por sus asistentes, los 4 seres vivientes y las ruedas, por debajo de ellos.

Las ruedas, los seres vivientes y el firmamento están en movimiento. La descripción de ese movimiento está enfatizado a todo lo largo del pasaje. El trono de Dios debe acompañar al firmamento que lo lleva; de este modo Dios también está en movimiento. Dios se está trasladando hacia algún lugar, y esto es lo central en la visión. Dios está conduciendo su carro celestial hacia un destino particular.

Los comentaristas de este pasaje han notado y enfatizado que ésta es una visión de la gloria de Dios, y ciertamente es así. Pero ellos han señalado sólo de paso el movimiento implicado en la visión. Dios y su gloria no están oscilando inútilmente de un lado para otro en el vacío. Su movimiento es intencional y con dirección. El es quien ordena que las ruedas y los seres vivientes sigan la dirección en la que están viajando con el firmamento y su trono.

Esto hace que nos preguntemos hacia dónde se dirigía Dios cuando Ezequiel lo vio en visión junto al Quebar. La respuesta a esta pregunta debería regresarnos al v 4, donde se declara que el carro de nube de tormenta que llevaba a Dios se veía viniendo del norte. Desde el punto de vista de Ezequiel, una nube tormentosa que viniera del norte podía haber viajado hacia el sudeste (hacia los exiliados en Babilonia) o hacia el sudoeste (hacia Judá y Jerusalén).

El registro de esta visión no nos dice qué dirección tomó el carro de Dios. De todas maneras, queda claro por lo que sigue en los caps. 9 al 11, Dios estaba viajando hacia el sudoeste, hacia su templo, a Jerusalén. En los últimos capítulos, Dios es descrito como dejando el templo después de haber establecido su residencia en ese lugar por un período de tiempo. El punto central de la visión, en Ez. 1, es que Dios estaba de paso por medio de su carro celestial hacia el sitio de su residencia terrenal, su templo en Jerusalén.

B. El juicio de Dios

A los dos capítulos que contienen la comisión y el encargo proféticos (Ez. 2, 3) le siguen tres capítulos (4-7) que contienen una serie de acusaciones por las transgresiones de Judá y profecías que se refieren a su juicio venidero. Las profecías de juicio fueron tanto representadas (Ez. 4: 1 a 5: 5) como formuladas en términos de sitio, hambre, mortandad, exilio de la población y desolación de la tierra. El profeta mudo sólo podía hablar cuando el espíritu lo impulsaba a hacerlo.

La denuncia del pecado se abre con una declaración general concerniente al rechazo de los estatutos y ordenanzas de Dios por parte del pueblo (Ez. 5: 6). Continúa con acusaciones específicas de idolatría (cap. 6) y de violencia, orgullo, injusticia y crímenes sangrientos en la sociedad (cap. 7). Por último, culmina con una visión que pinta la idolatría que ha corrompido los mismos recintos del templo de Jehová (cap. 8).

La visión de Ezequiel de la cuádruple corrupción de los recintos del templo está fechada en el 6to. mes del 6to. año de exilio, o sea, en septiembre del 591 a.C. (Ez. 8: 1). Esta fecha indica que Jehová había estado residiendo en su templo por espacio de 14 meses. El lapso indicado aquí, en que Jehová estuvo residiendo en su templo de una manera especial, suscita dos preguntas afines: En 1er. lugar, ¿por qué estaba allí?; y 2do., ¿qué hizo mientras estuvo allí? La 1ra. pregunta es relevante porque se podría reparar en que la presencia de Jehová en su templo ya estaba representada por la gloria de la *shekinah* que reposaba sobre el arca del pacto en el lugar santísimo, antes de que se le diera a Ezequiel la visión del cap. 1.

Si la presencia de Jehová ya estaba manifiesta de esta manera en ese lugar, ¿por qué necesitó venir a su templo en función de la visión dada a Ezequiel en el cap. 1? La respuesta evidente a esta pregunta es que vino al lugar para hacer una obra especial, y esta visión particular de su venida al templo coloca un gran énfasis sobre la naturaleza especial e importante de esa obra.

Los mensajes dados al profeta, así como están registrados en los capítulos que cubren el intervalo entre las visiones del cap. 1 y del cap. 8, sugieren que la obra especial era de juicio. En otras palabras, Jehová se sentó a juzgar a su pueblo en su templo por unos 14 meses, como se puede determinar por las fechas conectadas con estas visiones, los contenidos de las visiones y la naturaleza de los mensajes dados a Ezequiel durante el intervalo entre las dos visiones.

La continuación de esta visión, en el cap. 9 proporciona un apoyo adicional para la idea de que Jehová estableció su residencia en el templo por este lapso para juzgar a su pueblo, porque en este pasaje se describe el resultado de esa sesión de juicio. El pueblo de Judá, que profesaba servir a Dios, fue dividido en dos clases: los que realmente le sirvieron —como lo evidencian sus suspiros y lamentos por las abominaciones cometidas en la tierra—, y los que no le sirvieron —como se pone de manifiesto por el hecho de que eran los responsables de estas abominaciones. La división entre estos dos grupos debía ser hecha por el ángel que estaba equipado como escriba. El fue instruido a pasar entre la gente y escribir una marca (literalmente, la letra hebrea *tāw*) sobre la frente de quienes pertenecían al primer grupo (Ez. 9: 4).

En esta ocasión particular, la importancia del uso de la letra *tāw* como una marca especial puede derivar del hecho de que ésta es la última letra del alfabeto hebreo. Al distinguir de este modo a los individuos seleccionados, el ángel los marcaba como el *último* de los justos, es decir, el *remanente* justo que sería salvado de la destrucción que vendría sobre Judá y Jerusalén.

Es evidente lo significativo del símbolo a partir de las acciones subsiguientes de los ángeles destructores, quienes pasarían a través de la ciudad para matar a la gente que no estuviera marcada de esa manera. Históricamente, esta

profecía se cumplió cuando los ejércitos de Nabucodonosor sitiaron y conquistaron Jerusalén unos pocos años después que fuera dada esta visión.

La otra parte del juicio fue un juicio sobre la ciudad. En este caso, la ciudad sería quemada con los carbones de fuego que los 4 seres vivientes traían consigo (Ez. 1: 13; 10: 2). Históricamente hablando, este juicio también se llevó a cabo por medio del ejército de Nabucodonosor (2 R. 25: 9).

De esta manera, en ese tiempo se hizo una diferenciación entre las dos clases de personas de Judá: los justos y los impíos; el remanente que sería salvado, y los que sin pertenecer al remanente serían destruidos. Esta división implica que la distinción entre los individuos en esos dos grupos había sido trazada mientras Jehová estuvo sentado juzgando en su templo. La ejecución de la sentencia fue el resultado de decisiones notificadas durante la sesión de juicio en el templo. Este juicio de los habitantes de Judá fue investigativo en el sentido de que se había alcanzado una decisión en cada caso, y de que, como resultado, se había trazado una división entre estas dos clases de personas.

C. La partida de Dios

Cuando se hubo llegado a una decisión en cada caso, ya no había necesidad alguna de que Jehová permaneciera en su templo. Durante la visión de las corrupciones idolátricas del templo (cap. 8), Jehová levantó la pregunta: “Hijo de hombre, ¿no ves lo que éstos hacen, las grandes abominaciones que la casa de Israel hace aquí *para alejarme de mi santuario?*” (v 6; la cursiva es mía). Así, la partida de Dios de su templo no fue una acción arbitraria de su parte; su pueblo lo había alejado de su propia casa. El cuadro que se muestra en los caps. 9 al 11 es el de Jehová que abandona su templo.

Ezequiel ve el trono sobre el firmamento con los seres vivientes, ahora llamados querubines, listos para actuar (Ez. 10: 1). El carro de Dios está vacío, esperando que Jehová ocupe su lugar sobre su trono. La descripción del movimiento de Dios desde el templo está repetida tres veces (Ez. 9: 3; 10: 4, 18). A continuación se oye el sonido de las alas de los querubines (10: 5), y las ruedas se ponen en movimiento (v 13). El carro divino es llevado hacia arriba porque Jehová está abandonando su templo.

Ezequiel enfatiza que los seres vivientes que había visto antes, ahora son identificados como querubines. Con excepción de la referencia a los querubines que cuidaban las puertas del jardín del Edén (Gn. 3: 24), por lo general en el AT los querubines están conectados con los modelos representativos ligados al propiciatorio que cubría el arca del pacto en el lugar santísimo del templo. En el cap. 1, cuando estos seres vinieron con el carro de Jehová, sólo fueron identificados como seres vivientes (es decir, celestiales). Ahora son identificados con los querubines que habían estado presentes hasta ese momento en el santuario terrenal.

De manera que estos seres vivientes se convirtieron, en cierta forma, en espíritus que animaron esas formas anteriormente inanimadas y representativas del templo. La identificación de estos seres celestiales con sus representaciones terrenales en el templo, y el alejamiento de ambos, es otra forma de declarar cuán enfáticamente había sido abandonado el templo de Jehová; in-

cluso que los modelos de los querubines de la cubierta del arca ahora se alejaron del lugar.

El carro divino es visto primeramente en el umbral del mismo edificio del templo: “La gloria de Jehová se elevó de encima del querubín al umbral de la puerta; y la casa fue llena de la nube, y el atrio se llenó del resplandor de la gloria de Jehová” (Ez. 10: 4). Luego se trasladó hacia la puerta oriental de los recintos del templo. “Y alzando los querubines sus alas, se levantaron de la tierra delante de mis ojos; cuando ellos salieron, también las ruedas se alzaron al lado de ellos; y se pararon a la entrada de la puerta oriental de la casa de Jehová, y la gloria del Dios de Israel estaba por encima sobre ellos” (v. 19). Finalmente cruzó el valle Cedrón, para descansar por un fugaz momento sobre el monte de las Olivas, mientras Jehová, ya completado su juicio sobre su pueblo, deja su casa, su pueblo y su ciudad. “Después alzaron los querubines sus alas, y las ruedas en pos de ellos; y la gloria del Dios de Israel estaba sobre ellos. Y la gloria de Jehová se elevó de en medio de la ciudad, y se puso sobre el monte que está al oriente de la ciudad” (11: 22, 23).

La visión que abarca los caps. 9 al 11 es recíproca de la visión dada en el cap. 1. En este último, Jehová viene a su templo para una obra de juicio, y en los caps. 9 al 11, habiendo completado ese juicio, se aleja del templo y la ciudad. Cuando Jehová dejó el templo, no se fue en la misma dirección que había venido, porque vino desde el norte (1: 4), la dirección desde la cual venían los agentes terrenales de sus juicios (el ejército babilonio). Se alejó hacia el este (Ez. 10: 19; 11: 23), en dirección a su pueblo exiliado, que aún retornaría a su tierra y ciudad, de acuerdo con las siguientes profecías de Ezequiel.

D. La expectativa de Dios

Una visión similar de Dios y su gloria aparece en el cap. 10 de Daniel. Por espacio de tres semanas, Daniel había estado orando y ayunando por algunos problemas (Dn. 10: 3). Miguel y Gabriel habían estado luchando con Ciro, presumiblemente por el mismo asunto, durante el mismo período de 21 días (10: 13). Dado que a Daniel se le dio la visión de este capítulo al fin de las tres semanas completas, podría haberse dado en un sábado. La visión que se le dio a Daniel en esa ocasión, de acuerdo con Dn. 10: 5-7, fue una visión de Dios y su gloria. Se le dio en términos similares a los empleados en las visiones dadas a Ezequiel, así como están descritas en los caps. 1 al 10 de su libro. En el caso de Daniel, él no ve a Dios yendo hacia el templo o viniendo de él; todavía estaba en el este.

Esto trae a colación la pregunta acerca de qué les interesaba tanto a Daniel, a Miguel y a Gabriel en esta ocasión. Esta visión fue dada en el 3er. año de Ciro (Dn. 10: 1). Por este tiempo, la primera oleada de exiliados ya había retornado a Judá (Ez. 1: 1; 3: 1, 8), de manera que aquí no estaba en juego el retorno de los exiliados. La ciudad de Jerusalén no sería reconstruida hasta casi un siglo más tarde, en tiempos de Esdras y Nehemías; de aquí que la reconstrucción de Jerusalén tampoco era el tema. Esto nos deja el templo.

Como está revelado en Hag., Zac. y Esd. 5 y 6, no fue la intención de Dios que la reconstrucción del templo se dilatara tanto. Se demoró particularmente

por causa de la oposición local (Esd. 4: 4). Un aspecto de esta oposición fue que los opositores “sobornaron además contra ellos a los consejeros para frustrar sus propósitos” (Esd. 4: 5). Se contrataron consejeros para servir en la corte, y la corte de mayor importancia en ese tiempo era la de Ciro, que había sido el lugar más efectivo para que estos consejeros sobornados tuvieran influencia.

La convergencia de estos factores sugiere que Ciro accedió a la presión aplicada por estos consejeros, y había suspendido la reconstrucción judía del templo. Este, entonces, es probablemente el tema en juego en Dn. 10: el cambio de opinión de Ciro sobre la reconstrucción del templo de Jerusalén. Entonces, la gloria de Dios todavía se veía en el oriente, de acuerdo con la visión de Daniel, porque Dios aún esperaba para retornar a su templo, cuya reconstrucción había sido demorada por estos obstáculos, históricamente no superados por otra década.

E. El retorno de Dios

La descripción del retorno del exilio y la restauración florecen plenamente en el último tercio del libro de Ezequiel, especialmente sus 8 capítulos finales. Una parte central del cuadro es la restauración del templo, de la cual se da una descripción notablemente detallada en los caps. 40 al 42.

Después que se ve el templo reconstruido, la gloria de Dios podía retornar a él. Esto sucede desde el oriente, la dirección hacia la que previamente se alejó del templo. “Y he aquí la gloria del Dios de Israel, que venía del oriente; y su sonido era como el sonido de muchas aguas; y la tierra resplandecía a causa de su gloria. Y el aspecto de lo que vi era como una visión. . . junto al río Quebar; y me postré sobre mi rostro. Y la gloria de Jehová entró en la casa por la vía de la puerta que daba al oriente. Y me alzó el Espíritu y me llevó al atrio interior; y he aquí que la gloria de Jehová llenó la casa” (Ez. 43: 2-5).

Un aspecto interesante de esta visión de la restauración del templo y de la gloria de Dios que retorna a él, es la fecha en la cual fue dada. La fecha que nos ofrece Ez. 40: 1 es que ese día es el 10° día del *Ro'sh hashânâh* del 25° año de exilio. Este dato cronológico es único en el AT, y la pregunta que surge es: ¿A qué Año Nuevo se refiere: al de la primavera o al del otoño? Las fechas en Ezequiel han sido interpretadas aquí de acuerdo con un calendario otoñal: y, siendo este el caso, aquí se debería seguir la misma interpretación. El *Rosh Hashanah* en el judaísmo moderno se celebra en el otoño [del hemisferio norte]. Esto nos proporciona una indicación suplementaria menor de que, en esta fecha y en otras partes de Ezequiel, se trata de un calendario otoñal.

Pero esta visión no fue dada a Ezequiel en el día del Año Nuevo otoñal, o 1ro. de Tishri; fue dada 10 días más tarde. El 10° día del Año Nuevo otoñal, o *Rosh Hashanah*, referido aquí, es, por lo tanto, el *Yom Kippur*, o Día de la Expiación. Se celebraba el 10° día del 7mo. mes, o Tishri. Así, esta visión del templo limpiado y restaurado fue dada en el Día de la Expiación, cuando el 1er. templo era limpiado ritualmente durante los servicios. En ese día Ezequiel vio en visión el 2do. templo restaurado, limpiado y purificado.

De manera que las visiones de Dios y su gloria, dadas a Ezequiel y a Da-

niel, se centran en su templo y en la relación de Dios con él. En Ez. 1 se ve a Dios viniendo a su templo desde el norte para comenzar su obra de juicio. En Ez. 10 se lo ve, 14 meses más tarde, dejando su templo y dirigiéndose hacia el este, luego de haber completado esa obra de juicio. Casi 70 años más tarde, Daniel todavía lo ve en el este, esperando para volver a entrar en su templo, aún sin reconstruir. Entonces, finalmente, Ezequiel lo ve en el Día de la Expiación (40: 1), retornando desde el este al templo reconstruido (43: 1-7).

VI. Resumen

Hemos analizado 28 pasajes del AT que tratan del juicio y sus conexiones con el santuario. Esta lista no es exhaustiva, pero es razonablemente amplia y bastante representativa. Las formas del santuario mencionadas en estos pasajes están distribuidas de una manera estadísticamente pareja. Alrededor de un tercio de esos pasajes (8) se refiere al tabernáculo del desierto, otro tercio (9) tiene conexiones con el templo celestial, y el tercio final (11) está ubicado en el contexto del templo terrenal de Jerusalén.

En general, las conexiones con el templo celestial son más comunes en los salmos, mientras que las conexiones con el templo terrenal son más evidentes en los profetas. El hecho de que las relaciones alternativas ocurran en ambos tipos de literatura, indica que esta distinción no es de mayor importancia. Por el contrario, la distribución estadística uniforme subraya el hecho de que este aspecto del juicio de la obra de Dios en el templo del cielo se relaciona directamente con esta obra en sus residencias terrenales.

Así, en los tiempos del AT, la obra de juicio en el templo celestial y la misma clase de obra en el templo/tabernáculo terrenal eran las dos caras de una misma moneda. Simplemente fueron manifestaciones diferentes de la misma obra, así como están directamente conectadas en Sal. 76.

En el AT hay muchas profecías, o declaraciones acerca del juicio, que no contienen ninguna mención específica de su conexión con el santuario. Esa relación no necesita ser mencionada en todos los casos; sin embargo, y sobre la base de la discusión anterior, en esos otros casos se puede suponer un santuario como telón de fondo. Así como el santuario era el centro de la actividad redentora de Dios, ya sea que el lugar estuviera declarado explícitamente o no en cualquier pasaje dado, así también era el centro desde el cual se emitían los juicios.

El santuario, ya sea terrenal o celestial, era el lugar donde Dios habitaba. Dado que él era quien emitía tales juicios, es muy natural que fueran emitidos desde el lugar donde él habitaba. De modo que la relación entre el santuario y el juicio, descrita en los pasajes discutidos más arriba, es una relación natural. El gobierno de Dios se centra en su santuario.

Es interesante notar cuán a menudo estos juicios fueron pronunciados en el contexto de una visión teofánica de Dios. Es razonable declarar que, cuando en la Biblia se describen tales visiones de Dios, ellas se encuentran más comúnmente en esa clase de narración. Esta relación puede no ser exclusiva, pero es

común. La santidad y la gloria de Dios expresadas en tales escenarios, ciertamente agregan solemnidad a su importancia.

Se deberían repasar los objetivos de estos juicios desde el santuario. Todos los casos conectados con el tabernáculo del desierto estaban, obviamente, dirigidos hacia el pueblo de Dios. Esto es verdad ya sea que fueran personas o grandes grupos de personas las que estuviesen involucradas en el juicio. Considerando cuán directa era la relación entre el tabernáculo y el campamento de Israel durante la peregrinación del desierto, es normal que, durante ese período, ocurrieran más juicios relacionados con lo personal en conexión con el tabernáculo que en la historia israelita posterior. El juicio sobre Acab, en 1 R. 22, es el mensaje más personal de esta clase que se encuentra en los pasajes posteriores conectados con el templo terrenal y el celestial. Hay varios mensajes de juicio personal presentados por los profetas durante el período de la monarquía, ya sea que sus destinatarios fueran reyes u otras personas; pero ellos no estuvieron relacionados tan directamente con el santuario.

Más allá de estos juicios personales, en estos pasajes relacionados con el santuario aparece más bien un amplio espectro de juicios. Estos se descomponen en 6 diferentes categorías:

1. *Un juicio favorable sobre el justo.* En los pasajes considerados más arriba, este aspecto del juicio aparece sólo en Sal. 103, donde el juicio está presentado en el contexto del templo celestial.

2. *Un juicio que distingue entre el justo y el impío, en Israel.* El Sal. 14 (y Sal. 53, un duplicado del Sal. 14) relaciona un juicio así con el templo celestial. Mal. 3, Ez. 10 y Sal. 50 y 73 relacionan esa clase de juicio con el templo terrenal.

3. *Un juicio dado en favor del justo frente al impío.* Esta clase de juicio ocurre en el contexto del templo celestial en Sal. 11 y 102. También ocurre en Jl. 2 y 3, en el contexto del templo terrenal.

4. *Un juicio sobre los pecados de personas de otro modo justas.* Esto aparece en el ambiente del templo terrenal en Sal. 99.

5. *Un juicio desfavorable sobre el impío.* Este viene desde el templo celestial en el caso personal de Acab, en 1 R. 22. Esta misma clase de juicio, desde la misma fuente, se aplica más generalmente en Mi. 1. De todas maneras, se debería recordar que aun cuando la impia Judá fue juzgada merecedora del exilio, el mismo profeta transmitió la promesa profética de que el remanente retornaría del exilio. Esto también es válido en la visión de Is. 6, que trata del juicio y retorno del remanente.

6. *Los 6 casos de juicios sobre las naciones extranjeras,* que se declaran explícitamente como viniendo desde el santuario. El juicio de los cananeos provino del templo celestial (Sal. 29), mientras que los juicios sobre Edom y Etiopía salen del templo terrenal (Sal. 60; Is. 18). La serie de naciones extranjeras identificadas en Jl. 3 también fueron juzgadas desde el templo terrenal. El Sal. 76 contiene un juicio general sobre enemigos extranjeros no especificados, que procede del templo celestial, mientras que en el Sal. 9, el juicio está identificado como procedente del templo terrenal.

La relación entre la obra del santuario celestial y la del santuario terrenal se clarifica cuando los pasajes de juicio en el AT son analizados dentro de las categorías arriba descritas. En 4 de estas 6 categorías se identifican las mismas clases de juicios como proviniendo tanto del templo terrenal como del celestial. Sólo en las categorías 1ra. y 3ra. no se aplica fielmente esta generalización, y en estos ejemplos sólo se puede citar un pasaje en cada categoría.

Las clases más comunes de pasajes de juicio son los dirigidos contra las naciones extranjeras y los que distinguen entre el justo y el impío de entre el pueblo de Dios. Fueron juntados 6 ejemplos del primera y 5 de la segunda. Mientras que la categoría de juicios sobre las naciones extranjeras es prominente, se debería notar que, cuando se colocan juntas las diferentes clases de juicios sobre el pueblo de Dios, ellas forman una colección considerablemente mayor que la de las naciones extranjeras.

De los 20 pasajes de juicios relacionados con el templo terrenal y el celestial, 14 atañen al pueblo de Dios, mientras que 6 tratan de las naciones extranjeras. Cuando se agregan los 8 casos de juicios desde el tabernáculo, la proporción se amplía a 22 contra 6. Esta proporción coincide con el cuadro general de juicios del AT.

Un estudio de los pasajes de juicio dentro de sus categorías mayores indica que Dios está interesado en tres categorías de personas en el mundo (antes que con sólo dos, como algunos insistirían). Estas tres grandes categorías consisten en los justos de Israel, los impíos de Israel y las naciones. Mientras que, en cierto modo, los dos últimos grupos participan de suertes similares en términos de sus juicios, ellos fueron reunidos desde diferentes puntos de origen. El traspaso del 3er. grupo hacia el 1ro., se realizaba sólo sobre una base individual. Esto ocurrió en los casos de Rut, Urías, Ebed-melec, y otros.

No todos los juicios corporativos sobre las naciones fueron desfavorables. En Ez. 29 está, por ejemplo, la profecía de la restauración de Egipto después de su desolación. Más allá de esta clase específica de profecía, están las visiones proféticas más grandes y más favorables del lugar que estas naciones ocuparían en el reino escatológico de Dios. Una de las declaraciones más prominentes se encuentra en los pasajes duplicados de Is. 2 y Mi. 4. Son citadas aquí porque se refieren al juicio de Dios sobre las naciones, dado desde su templo:

*Acontecerá en los postreros tiempos
que el monte de la casa de Jehová
será establecido por cabecera de montes,
y más alto que los collados,
y correrán a él los pueblos.
Vendrán muchas naciones, y dirán:
Venid, y subamos al monte de Jehová,
y a la casa del Dios de Jacob;
y nos enseñará en sus caminos,
y andaremos por sus veredas;
porque de Sion saldrá la ley,
y de Jerusalén la palabra de Jehová.*

*Y él juzgará entre muchos pueblos,
y corregirá a naciones poderosas hasta muy lejos;
y martillarán sus espadas para azadones,
y sus lanzas para hoces (Mi. 4: 1-3).*

Cuando uno llega a comparar el juicio que se describe en Daniel con estos aspectos de los juicios pronunciados desde el santuario con los registrados en otras partes del AT, es evidente que la descripción de Daniel contiene todos los elementos esenciales de los últimos. El juicio sobre las naciones extranjeras, categoría 6, está presente en Daniel en el levantamiento y la caída de las naciones, y en la caída final, como se describe en Dn. 2: 44; 7: 11, 12, 26; 8: 25 y 11: 45.

Las categorías 1 y 4 arriba mencionadas (que tratan sobre el justo) pueden ser agrupadas con la categoría 2, que distingue entre el justo y el impío de entre el pueblo de Dios. A esto se refiere explícitamente Dn. 12: 1, 3, y se implica en Dn. 8: 14. La categoría 5, el rechazo de algunos del profeso pueblo de Dios, cubre el lado desfavorable del juicio descrito bajo la categoría 2; a esto también se refiere explícitamente Dn. 12: 2, y se implica en Dn. 8: 14.

Finalmente, el juicio en favor del pueblo de Dios por sobre sus enemigos y contra ellos, categoría 3, es el aspecto del juicio implícito en Dn. 2: 44 y mencionado más explícitamente en Dn. 7: 22.

De manera que las contrapartes para todas las categorías de juicios pronunciados desde el santuario y registrados en el AT también se encuentran en el juicio final, en el libro de Daniel. Así como se desarrolla un cuadro compuesto, al considerar todos los pasajes de juicios desde el santuario aparte de Daniel en el AT, así también hay que desarrollar un cuadro compuesto al tomar en consideración todos los pasajes de juicio en Daniel.

Así como sucede en el resto del AT, algunas veces estos juicios son identificados específicamente como viniendo desde el santuario y, en otros casos, no lo son. Por ejemplo, los pasajes de juicio de Dn. 2: 44; 8: 25 y 11: 45 no están conectados específicamente con el santuario, mientras que las escenas de juicio de Dn. 7: 9-13, 22, 26; 8: 14 y 12: 1 sí lo están. Una diferencia entre estas dos categorías de textos de Daniel, es que los pasajes de juicio conectados con el santuario a menudo se ocupan más del pueblo de Dios que de las naciones. Sin embargo, dado que todas las decisiones de juicio son emitidas por Dios, puede vérselas en el contexto de juicios expresados desde el santuario, la morada de Dios.

Dos de las diferencias significativas entre los juicios del AT en general y el juicio final descrito en Daniel, involucran el tiempo y la esfera de aplicación. Los juicios pronunciados desde el santuario, en los pasajes del AT estudiados arriba, se refieren a juicios sobre personas, pueblos o naciones que eran contemporáneas con el profeta que anunciaba los juicios.

En Daniel, por otra parte, el juicio final está localizado en el contexto de una estructura apocalíptica, después del levantamiento y de la caída de una serie de naciones y al final de un período especificado de tiempo profético. De esta manera, los otros juicios del AT y el juicio de Daniel, son cualitativamente similares pero ubicados en dimensiones de tiempo diferentes.

Una diferencia mayor es la de la esfera de acción. Esos otros juicios del AT están localizados en un escenario que trata con diferentes personas, grupos de personas o naciones del antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, el juicio en Daniel es de mucho mayor alcance, porque lleva la historia humana presente hasta su fin. Es una esfera de aplicación cósmica. Los pasajes de juicio del AT fuera de Daniel son una serie de mini juicios a escala microcósmica, por decirlo así. Esto nos conduce, señala y proporciona un reflejo y paralelismo anterior del gran juicio final en escala macrocósmica, tal como se lo describe en Daniel (y el Apocalipsis).

Dado que Dios convocó a su corte celestial para tratar su *rîb* o “proceso pactual” contra su pueblo en varias ocasiones en los tiempos del AT, ¿no deberíamos permitirle la libertad o incluso esperar que lo hiciera así al fin de nuestra era? De modo que, mientras estos juicios del AT son cualitativamente similares al juicio relatado en Daniel (en el sentido de que en ambos se encuentran niveles o categorías similares de juicio), difieren en su esfera de aplicación y en términos del ámbito de referencia cronológica en la cual se encuentran.

De los 28 pasajes de juicios emitidos desde el santuario, compilados del AT, el juicio de Judá descrito en Ez. 1-10 es el paralelo más estrecho con el juicio que se realiza en el cielo en el momento presente. Es interesante comparar sus respectivos marcos cronológicos.

Tal como lo describe el libro de Josué, Dios estableció a su pueblo en la tierra prometida de Canaán. Durante 4 siglos vivieron bajo el liderazgo de jueces, y por otros 4 siglos bajo el gobierno de reyes. Al fin de esta era de 8 siglos se pronunció el juicio final sobre ellos en la visión dada a Ezequiel. Y esta visión se le dio sólo unos pocos años antes de que fueran llevados al exilio desde la tierra prometida que Dios les había dado.

El juicio descrito en Daniel ocurrió en una coyuntura similar, pero en términos más amplios de la historia del pueblo de Dios y del mundo. Está fechado en el “tiempo del fin” de esta era de la historia humana, justamente antes del establecimiento del grande y eterno reino de Dios. Por lo tanto, en una escala mucho menor, el juicio investigador de Judá, desarrollado en el templo terrenal, en Jerusalén, ocurrió en una coyuntura intermedia de la historia de la salvación, comparado con el juicio investigador que se hace en el templo celestial, citado para concluir el capítulo final de esta historia.

Por qué Antíoco IV no es el cuerno pequeño de Daniel 8

I. Significación de la interpretación

La visión descrita en Dn. 8 se puede resumir brevemente como sigue: En la visión apareció 1ro. el carnero persa, conquistando hacia el norte, el oeste y el sur (vs 3, 4). Luego surgió en el teatro de operaciones el macho cabrío griego, con su cuerno principal. Al derrotar al carnero persa, se convirtió en el poder dominante a la vista (vs 5-7). Sin embargo, después de alcanzar esta posición, el cuerno principal del macho cabrío se quebró, y en su lugar surgieron 4 cuernos, que se extendieron hacia los 4 vientos del cielo (v 8). Hasta aquí, los comentaristas concuerdan en que los contenidos de la visión son relativamente directos, dado que estos 4 cuernos pueden ser identificados rápidamente con los 4 reyes —y los reinos derivados de ellos— que se dividieron el imperio conquistador por Alejandro.

Más controvertida es la interpretación del siguiente elemento principal de la visión. Otro cuerno (“un cuerno pequeño”), que venía de uno de los 4 vientos o de uno de los 4 cuernos, apareció en escena. El ataque que emprendió este cuerno no estaba dirigido tanto contra otras bestias o reinos como contra el pueblo de Dios, identificado aquí como “el ejército del cielo” (vs 10, 24). También estuvo dirigido contra la obra redentora de Dios en la forma del *tāmīd* (“continuo”) y el templo (vs 11, 12), y contra el representante principal de Dios: “el Príncipe de los ejércitos”, “el Príncipe de los príncipes” (vs 11, 25).

Entonces Daniel oyó que dos seres celestiales analizaban lo que él había visto. Uno le preguntaba al otro: “¿Hasta cuándo es la visión concerniente al [*tāmīd*], a la transgresión que realiza la desolación, y a la entrega del santuario y el ejército para ser pisoteado bajo sus pies?” (v 13). La respuesta dada fue: “Hasta dos mil y trescientas tardes y mañanas, entonces el santuario será limpiado/restaurado” (v 14; traducciones mías).

Crucial en la interpretación de Dn. 8: 9-14 es la identificación de este cuerno pequeño, que haría todas estas cosas contra Dios y su pueblo. En su intento por identificar al cuerno pequeño, los comentaristas han aplicado los métodos proporcionados por las escuelas preterista, futurista e historicista de interpretación profética.

Los preteristas están comprometidos con el punto de vista de que la mayoría de las profecías del libro de Daniel ya se han cumplido y, por lo tanto, no

tienen significación para el tiempo presente. Así, sostienen que el cuerno pequeño surgió de una de las divisiones del imperio de Alejandro. Concluyen que las actividades del cuerno pequeño señalan inequívocamente a Antíoco IV Epífanes. Por lo general, los futuristas también siguen esta línea de interpretación. Pero además ven a Antíoco como un tipo de un anticristo del tiempo del fin, quien se levantará en los años finales de la historia de la tierra, previos a la segunda venida de Cristo.

Los historicistas, por otro lado, declaran que las profecías en Daniel presentan un bosquejo de la historia humana y eclesiástica, y el relato de la lucha entre el bien y el mal hasta el fin del tiempo. Dado que aquí parece estar involucrado un fluir de la historia, en especial cuando se compara este capítulo con el anterior, los historicistas sostienen que el cuerno pequeño representa a Roma: pagana, papal, o ambas.

Así como existen tres identificaciones principales para el cuerno pequeño, así también se han hecho tres aplicaciones principales del período de tiempo planteado en estos pasajes. Los preteristas han propuesto que las 2.300 “tardes y mañanas” se deberían interpretar como 2.300 sacrificios matutinos y vespertinos individuales, o 1.150 días literales. Estos se aplicarían a eventos en la gestión de Antíoco IV Epífanes en el siglo II a.C.

Utilizando el principio un-día-por-un-año, los historicistas han sostenido que este dato se refiere a un período de 2.300 años, que comienza en la antigüedad, en el siglo V a.C., y termina en el siglo XIX d.C.

Como un tipo de la obra del anticristo final, algunos futuristas han aplicado las “tardes y mañanas” como tardes y mañanas literales, o 2.300 días, los cuales, afirman, todavía no han comenzado, porque la manifestación final de un anticristo pertenece al futuro.

¿Cómo se debería interpretar esta profecía que trata sobre un santuario? Los preteristas afirman que se refiere a la purificación del templo de Jerusalén, que fue contaminado por Antíoco en el siglo II a.C.

Dado que el templo terrenal fue destruido en el 70 d.C. (y este período profético se extiende más allá de esta fecha), los historicistas ven en ello una referencia al templo celestial. Como los representantes principales del pensamiento historicista, los adventistas han entendido que la purificación de Dn. 8: 14 se refiere al antitipo celestial de la limpieza del santuario terrenal, que ocurría en el Israel antiguo durante el Día de la Expiación. Puesto que en Israel, éste era un día de juicio, la limpieza antitípica del santuario celestial ha sido interpretada como el tiempo para un juicio del pueblo de Dios, previo al advenimiento.

Esta posición es muy diferente de la de los intérpretes de la escuela futurista, quienes sostienen que durante los 7 años finales de la historia terrenal, un anticristo contaminaría un templo literal (a ser reconstruido en Jerusalén). Ese templo sería limpiado o restaurado cuando Cristo venga y ponga fin al nefasto reino.

Estas tres posiciones sobre la interpretación de los diversos elementos de Dn. 8: 9-14 se pueden resumir como sigue:

Elemento	Preterista	Historicista	Futurista
Cuerno pequeño	Antíoco IV	Roma	Futuro anticristo
2.300 días	días literales pasados	años proféticos	días literales futuros
Templo	terrenal	celestial	terrenal
Limpieza	de la contaminación pasada	juicio	de la contaminación futura

Este breve repaso de las diversas interpretaciones propuestas por las tres principales escuelas de interpretación profética, nos muestra que se ha llegado a conclusiones que varían ampliamente en lo que respecta a la naturaleza de los eventos predichos en estos pasajes de la profecía. En este estudio es de importancia particular la naturaleza del evento que ocurre hacia el fin de los 2.300 días.

Si uno sigue la 1ra. escuela de pensamiento, la purificación ordenada se habría completado totalmente antes del 1º de enero del 164 a.C. Si uno sigue la 2da. línea de interpretación, se refiere a un juicio que ocurre ahora en el cielo. Y, de acuerdo con el 3er. punto de vista, esto todavía no ha sucedido. Cuando suceda, los eventos sucederán en Jerusalén e Israel. Considerando la magnitud de estas diferencias de interpretación, y la importancia de los eventos a los cuales se refieren, es evidente que estos versículos de Daniel necesitan ser examinados cuidadosamente. Requieren nuestra atención más concentrada.

Para evaluar correctamente el pasaje que tiene que ver con el cuerno pequeño de Dn. 8, es necesario entenderlo en el contexto del libro. Es así por cuanto las profecías de Daniel son, en gran medida, paralelas entre sí. Por consiguiente, un procedimiento seguro sería examinar las profecías de los caps. 7, 9, 11 y 12, en lo que sean relevantes para la discusión.

II. Daniel 7

Si preguntáramos a las diversas escuelas de interpretación cómo identifican a las diferentes bestias de Dn. 7, descubriremos que todas concuerdan en que el león representa a Babilonia (v 4). Las escuelas historicista y futurista identifican al oso como Medo-Persia, mientras que la escuela preterista, que está compuesta esencialmente por eruditos críticos, lo identifican sólo con Media (v 5). Así, mientras las escuelas historicista y futurista mantienen la secuencia para identificar al leopardo y a la bestia sin representación como Grecia y Roma, los preteristas dan un paso hacia atrás, identificándolas como Persia y Grecia (vs 6, 7).

Los historicistas y futuristas, finalmente, difieren cuando llegan al cuerno pequeño. Los 1ros. lo identifican como el cuerno papal que salió de la Roma pagana. Los 2dos., estableciendo una brecha en el flujo de la historia profética, lo identifican como el final y todavía futuro anticristo (v 8). Dado que los preteristas terminan la serie de 4 bestias con Grecia, identifican al cuerno pequeño que crece de esta bestia como Antíoco IV.

Existen, por supuesto, variantes en las aplicaciones hechas por los comentadores particulares dentro de cada una de estas escuelas de interpretación profética, pero esas variaciones no son de real significación para nuestro estudio. La diferencia esencial para nuestro propósito presente es la divergencia que se desarrolló sobre la interpretación de la 2da. bestia y las consecuencias que emanan de esta divergencia en la interpretación de las siguientes bestias-naciones.

Al separar Media de Persia, los preteristas acortan este esquema profético hasta el punto donde Antíoco IV se desarrolló a partir de la bestia griega como cuerno pequeño en el siglo II a.C. El otro esquema principal, que identifica a la 2da. bestia como un símbolo unido para el reino combinado de Media y Persia, da un paso histórico hacia adelante para identificar a Roma como la 4ta. bestia. Estos esquemas y sus diferencias particulares se pueden bosquejar como sigue:

Elementos	Preterista	Historicista	Futurista
León	Babilonia	Babilonia	Babilonia
Oso	Media	Medo-Persia	Medo-Persia
Leopardo	Persia	Grecia	Grecia
Bestia indescrip- tible	Grecia	Roma	Roma
Cuerno pequeño	Antíoco IV	Papado	Anticristo final

Dado que la interpretación de los símbolos para estas naciones tiene una incidencia directa sobre la identificación del cuerno pequeño de Dn. 7, y antes que se pueda proponer una interpretación para el cuerno pequeño (el cual procede de la 4ta. bestia), primero se deben identificar estas bestias-naciones.

Uno de los principales argumentos de apoyo con que cuentan los preteristas es que el autor de Daniel cometió un craso error histórico cuando se refirió a Darío el Medo, según Dn. 5: 31 al 6:28 y 9: 1. El argumento es el siguiente: aunque este personaje no es reconocido por la historia, que Daniel se refiera a él supone que Media es un reino separado entre los gobernantes neobabilonios (Nabonido y Belsasar) por un lado, y el rey persa (Ciro), por el otro. El principal exponente de este punto de vista es H. H. Rowley,¹ quien se dedicó a la empresa de probar este error histórico con el fin de sostener la interpretación preterista de estos símbolos proféticos.

La clásica conclusión de Rowley es que “no hay lugar en la historia para Darío el Medo”. Desafortunadamente, él no estudió directamente las fuentes cuneiformes relevantes, sino que confió en tratamientos secundarios de tales fuentes. Como he señalado en mi estudio de los títulos reales usados en las tablillas de contratos neobabilónicos, escritas a comienzo del reino de Cyrus,² hay lugar en la historia para Darío el Medo; y la cantidad de espacio disponible para él está delimitada muy precisamente.

¹ H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four Kingdoms* (Cardiff, Gales, 1935).

² William H. Shea, “An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemenid Period”, *Andrews University Seminary Studies* (Berrien Springs, MI., 1971-1972), vols. 9-10, N° 1-2.

El título “Rey de Babilonia” no fue usado por Ciro en las tablillas de contrato fechadas durante el 1er. año después de la conquista de Babilonia, en octubre del 539 a.C. Sólo usó el título “Rey de las tierras”, que se refiere a él en su carácter de rey del Imperio Persa. Sin embargo, a fines del 538 a.C., los escribas agregaron el título “Rey de Babilonia” a su nombre, y este título continuó usándose por el resto de su reinado y el de sus sucesores hasta el tiempo de Jerjes.

Sólo existen dos posibilidades aquí. O hubo un interregno y el trono de Babilonia estuvo desocupado por un año, o alguna persona que no fuera Ciro ocupó el trono durante ese período. En mi opinión, el principal candidato para este otro rey de Babilonia es Ugbaru, el general cuyas tropas conquistaron Babilonia para Ciro. De acuerdo con las Crónicas de Nabonido, él designó gobernadores en Babilonia (cf. Dn. 6: 1), y residió allí hasta que murió en ella un año más tarde, un mes antes que el título “Rey de Babilonia” le fuera agregado a los títulos de Ciro.

Ugbaru pudo haber sido razonablemente bien avanzado en edad cuando murió, una circunstancia que se correspondería con la edad de 62 años de Darío el Medo (Dn. 5: 31). Las fuentes cuneiformes no nos proporcionan información alguna acerca de su padre, Asuero, o su origen étnico como Medo (Dn. 9: 1). Darío pudo haber sido el nombre de Ugbaru al ocupar el trono, según se acostumbraba hacer tanto en Babilonia como en Persia. La explicación lógica de por qué las fechas según Daniel avanzan desde el 1er. año de Darío el Medo (9: 1) hasta el 3er. año de Ciro (10: 1), es que Darío murió en el intervalo. Esto armoniza satisfactoriamente con la evidencia cuneiforme.

Aunque el caso no ha sido probado concluyentemente —por falta de referencias directas a Darío el Medo en un texto cuneiforme—, se debería recordar que la mayor parte de las tablillas de contrato neobabilónicas todavía están sin publicar; por ejemplo, 18.000 de ellas, provenientes de Sippar, están en el Museo Británico. Pero aun sin la publicación de estas tablillas, se puede vislumbrar una hipótesis razonable para esta posición a partir de las ya publicadas.

También se debería recordar cuán fragmentaria es todavía la descripción del pasado del Cercano Oriente que ha sido recuperada hasta ahora. Por eso, la idea crítica de que el autor de Daniel cometió un craso error en identificar a un Medo como rey de Babilonia, no ha sido sostenida por las fuentes históricas del siglo VI a.C. Por el contrario, el conocimiento detallado de la historia de Babilonia de este período, que fue revelado en éste y otros pasajes del libro de Daniel, argumenta poderosamente en favor de que el autor fue un testigo ocular de esos eventos.

Al faltarles apoyo histórico para su interpretación de la 2da. bestia de Dn. 7, los preteristas deben replegarse hacia la interpretación de los símbolos. Lo que se ha hecho comúnmente en esa área —como se ve en el reciente volumen sobre Dn. en *The Anchor Bible*—,³ es enmendar el texto transponiendo hacia adelante la frase acerca de las tres costillas que aparecen en la boca del oso,

³ Lois F. Hartman y Alexander A. Di Lella, comentaristas, “The Book of Daniel”, *The Anchor Bible* (Garden City, NY, 1978). Una nueva traducción con notas y comentarios.

de manera que las costillas terminen más bien en la boca del león. Por otra parte, las frases que se refieren a un cambio en el león son trasladadas al oso. De esta manera, el oso recibe el corazón de hombre y está parado sobre sus patas traseras, no sobre un lado. Entonces, este oso modificado supuestamente se refiere al único gobernante del ficticio reino Medo que el autor de Daniel presumiblemente conocía: Darío el Medo.

En contraste con esta mutilación de la historia y del texto para respaldar una teoría, la interpretación historicista de estos símbolos parece más razonable. El levantamiento del oso, primero de un lado y luego del otro, puede ser considerado muy naturalmente como una referencia a la naturaleza compuesta del reino formado por una fusión de los Medos y los Persas. Cuando son dejadas en la boca del oso, las tres costillas pueden ser consideradas razonablemente como representando las tres mayores conquistas de las fuerzas combinadas de los Medos y los Persas en el siglo VI a.C.: Lidia en el 547, Babilonia en el 539, y Egipto en el 525.

El respaldo para esta interpretación de Dn. 7 se puede encontrar en la base de la interpretación del carnero de Dn. 8. Sus dos cuernos desproporcionados son identificados específicamente como los reyes de Media y de Persia (v 20), expresando la misma dualidad que se encuentra en la visión del profeta acerca del oso en el cap. 7. La naturaleza tripartita de las conquistas del carnero también es paralela con las tres costillas en la boca del oso, dado que tales conquistas se extienden hacia el norte (Lidia), hacia el oeste (Babilonia) y hacia el sur (Egipto).

Los paralelismos entre estas dos bestias apoyan la interpretación de la 1ra., ya establecida a partir de su contexto en Dn. 7; es decir, que el oso representa a Medo-Persia. Esto significa que la bestia indescriptible, la 4ta. según este orden, debe representar a Roma; por lo tanto, el cuerno pequeño que procede de él no puede representar a Antíoco IV.

A partir de esta conclusión acerca del cuerno pequeño de Dn. 7, la siguiente pregunta importante es: ¿Cuál es su relación con el cuerno pequeño de Dn. 8? ¿Podría el cuerno pequeño de Dn. 8 ser Antíoco Epifanes, aun cuando el cuerno pequeño de Dn. 7 no lo represente?

Entre los intérpretes historicistas y futuristas ha existido un número significativo de estudiosos que han optado por diferentes interpretaciones para estos dos personajes. Virtualmente, todos los intérpretes premilleritas de la escuela historicista de los siglos XVIII y XIX, mencionados por LeRoy E. Froom,⁴ identificaron el cuerno pequeño de Dn. 7 como el papado. Sólo la mitad de ellos identificó al cuerno pequeño de Dn. 8 de la misma forma. La otra mitad lo interpretó como el mahometanismo.

Una separación similar se puede ver entre los intérpretes futuristas de hoy día. Algunos identifican al cuerno pequeño de Dn. 7 como el futuro anticristo y al cuerno pequeño de Dn. 8 como Antíoco IV. De esta manera se dejaría abierta la posibilidad, sin descartarla *a priori*, de que estos dos símbolos proféticos pueden referirse a entidades históricas diferentes.

⁴ LeRoy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* (Washington, D.C., Review and Herald, 1946, 1954), t. 3 y 4.

Por otra parte, en estos dos capítulos existen argumentos significativos en favor de la identificación de ambos cuernos pequeños como la misma entidad histórica. Primero, el hecho de que el mismo símbolo fuera usado por ambos capítulos, ya sea en arameo (cap. 7) o en hebreo (cap. 8), sugiere en principio que bien podría haber una conexión entre ellos. Si aquí se entendiera una distinción histórica, la mejor forma habría sido usar un símbolo diferente, pero el símbolo es el mismo.

Segundo, los poderes representados por este mismo símbolo profético están comprometidos en acciones similares: ambos parecen surgir en algún tiempo similar en la historia; ambos comienzan en forma pequeña y llegan a ser grandes (7: 8 y 8: 9); ambos son poderes blasfemos (7: 8, 25 y 8: 11, 25); ambos persiguen a los santos de Dios (7: 21, 25 y 8: 11, 25); ambos parecen perdurar por prolongados períodos de tiempo profético (7: 25 y 8: 14); y ambos, finalmente, sufren suertes similares (7: 26 y 8: 25).

De esta manera, cuando los dos poderes representados por los mismos símbolos proféticos surgen y llevan a cabo las mismas clases de acciones en el mismo lapso en el flujo de las visiones, las probabilidades parecen estar del lado de aquellos comentaristas que los han identificado como una misma entidad histórica. Algunos de los aspectos de la obra del cuerno pequeño en el cap. 7 no se mencionan en el cap. 8, y viceversa. Sin embargo, el número de correspondencias entre ellos es mayor que los aspectos de su obra no mencionados en ambos pasajes. Ninguna de estas características individuales son mutuamente exclusivas como para eliminar la posibilidad de que se podrían referir a un mismo poder.

Tercero, el libro de Daniel indica que sus profecías finales tuvieron el propósito de ser explicaciones de las primeras profecías. Esto es evidente a partir del orden paralelo; las interpretaciones dadas en ellos, que tratan con los mismos poderes mundiales; el lenguaje figurado similar; y su fraseología similar. Además, el mismo libro lo declara específicamente en por lo menos dos ocasiones (9: 22, 23 y 10: 1, 14). Todos los comentaristas han reconocido el principio de ampliación o expansión de las últimas visiones respecto de las primeras visiones, y este principio también provee una explicación potencial para algunas de las diferencias que hay entre esas profecías.

La profecía comunicada por medio de un sueño en Dn. 2, primero fue dada para Nabucodonosor. Aunque la misma visión le fue repetida a Daniel, de manera que él pudiera explicársela al rey (2: 19), en ese contexto oficiaba esencialmente como un hombre sabio que interpreta el sueño del rey. La visión del cap. 7, por el contrario, le fue dada directa y personalmente a Daniel medio siglo más tarde. Por consiguiente, Daniel estuvo al servicio de Dios como un profeta pleno por derecho propio. Es muy natural que la 1ra. de las 4 profecías principales dadas a Daniel, y que aparece en el cap. 7, se destacara como el mayor esbozo del futuro. De modo que todas las profecías siguientes atribuidas a él pueden ser vistas como ampliaciones de este esbozo profético original.

En este contexto, la visión del cap. 8 se puede considerar como una ampliación de la visión del cap. 7. Incluso las fechas de las profecías apoyan ese punto. Las visiones de los caps. 7 y 8 se juntan como un par agrupado con una diferencia de dos años entre sí (7: 1; 8: 1). Las profecías de los caps. 9-12,

de una naturaleza más didáctica, formaron una unidad como un segundo par agrupado con dos años de diferencia entre sí (9: 1; 10: 1). Pero el segundo par de profecías didácticas vino una década más tarde que el par original de profecías visionarias.

De esta manera, la *visión* del cap. 8 amplía la *visión* del cap. 7, mientras que las *explicaciones* dadas en los caps. 9-12 amplían las visiones. Sus explicaciones comienzan ya en los caps. 7 y 8. Esta es otra forma de decir que todas las imágenes proféticas que Dios quiso transmitir, ocupaban su lugar por el tiempo en que se dio la *visión* del cap. 8. El suplemento final para la *visión* básica ya había sido dada, y no se necesitaban visiones futuras en términos de símbolos proféticos.

Con la *visión* del cap. 8, ubicada en esta relación con la *visión* del cap. 7, se podrían elaborar ciertos detalles adicionales de la *visión* básica. Esto también significa que no se necesitan repetir otros detalles. El caso más claro de esto surge del hecho de que no hay bestias para representar a Babilonia en el cap. 8. La explicación común es que el Imperio Neobabilónico estaba llegando a su fin. Por lo tanto, no necesitaba ser representado de nuevo. Esto no es totalmente exacto desde el punto de vista humano.

Las inscripciones de Nabonido halladas en Harán declaran que él pasó una década en Tema, Arabia, antes de retornar a Babilonia para defenderla contra los furiosos ataques de Ciro. El Registro Versificado de Nabonido declara que, cuando él realizó ese viaje de vacaciones, confió la monarquía de Babilonia a su hijo Belsasar. Fue al comienzo de esa regencia de Belsasar en Babilonia que Daniel recibió *ambas* visiones. La fecha precisa cuando Nabonido regresó a Babilonia no se conoce, pero no pudo haber sido después del 540 a.C., un año antes de la caída de Babilonia en manos de los persas. Pudo haber regresado más temprano, pero ese punto no se puede determinar con seguridad por causa del deterioro de las Crónicas de Nabonido.

Por lo tanto, estimamos que a Daniel se le dio la *visión* del cap. 7 alrededor del 550 a.C., y la *visión* del cap. 8 alrededor del 548 a.C. Incluso por el tiempo en que Daniel había recibido esta *visión*, Nabonido todavía sentía que su imperio estaba lo suficientemente seguro como para pasar otros 7 años en Tema. A juzgar por la situación de Babilonia por entonces, no es del todo claro que el Imperio Neobabilónico estuviera saliendo del escenario de acción cuando Daniel recibió la *visión* del cap. 8. Desde la perspectiva divina, el Imperio Neobabilónico ya estaba definitivamente perdido, pero todavía no era evidente en términos de las circunstancias políticas humanas experimentadas por Daniel y de quienes vivían en Babilonia por ese tiempo.

En lugar de borrar a Babilonia de la *visión* porque ya estaba saliendo del escenario de acción, podría habérsela borrado igualmente porque no había más necesidad de ampliar la imagen profética usada para Babilonia en la 1ra. *visión*. Al seguir el orden en que Dios presentó los elementos de estas visiones, más bien podemos decir que Babilonia fue borrada de la 2da. *visión*, no por causa de que las circunstancias políticas humanas ya habían experimentado cambios dramáticos, sino porque Dios deseaba ampliar otras partes de la primera *visión*. MedoPersia ya había sido presentada como la sucesora de Babilonia en la 1ra. *visión*, y no era necesario repetir este punto en la 2da.

Lo mismo se puede decir de la profecía del cap. 11. Con respecto a los reyes persas, el ángel dice: "He aquí que aún habrá tres reyes en Persia, y el cuarto se hará de grandes riquezas más que todos ellos; y al hacerse fuerte con sus riquezas, levantará a todos contra el reino de Grecia" (v 2). Es claro que el 4to. rey mencionado es Jerjes y su invasión a Grecia. En este punto el énfasis se desplaza de Persia a Grecia.

El siguiente versículo bosqueja claramente las acciones de Alejandro el Grande, y el versículo siguiente describe la desintegración de su reino en términos similares a Dn. 7: 6 y 8: 8, 22 (vs 3, 4). La pregunta que surge entonces es qué sucede con el resto de los reyes persas. Siete reyes gobernaron Persia después de Jerjes: Artajerjes I, Darío II, Jerjes II, Artajerjes II, Artajerjes III, Arsés y Darío III. ¿Por qué no se mencionan estos otros 7 reyes en esta profecía?

¿Es verdad, como sostienen algunos eruditos críticos, que el autor de Daniel conoció sólo a 4 reyes persas porque sólo 4 se mencionan por nombre en la Biblia? Nosotros creemos que no. Es probable que cualquier ciudadano razonablemente bien informado de Palestina en el siglo II d.C. (fecha dada por los eruditos críticos para la escritura del libro de Daniel), pudiera haber sabido acerca de algunos de los últimos reyes persas. Los papiros provenientes del Wadi Daliyeh indican que la población de Samaria estuvo fechando documentos hasta por lo menos los dos últimos reyes. De manera que esta información debió haber sido un conocimiento común un siglo y medio más tarde. Concluimos que esta crítica sobre Daniel no tiene fundamento y no proporciona una explicación adecuada para este problema.

Cualquier intento por solucionar el problema tendrá que abordar un principio básico para interpretar la profecía apocalíptica de Daniel. Ese principio es el siguiente: sólo es necesario continuar con un reino, o línea de reyes, hasta que el nuevo reino, de mayor importancia, es presentado en el escenario de acción. No es necesario describir la historia completa del reino anterior.

Por ejemplo, la razón por la que los reyes persas sólo son enumerados hasta Jerjes es que fue él, con sus guerras contra Grecia, quien hizo que ésta reaccionara y se convirtiera en un poder respetable en el Cercano Oriente. Después de este momento crucial en la historia, el resto de los reyes persas ya no tuvo mayor significación profética, de manera que no fueron mencionados.

Un punto similar se puede presentar acerca de los Seléucidas y los Ptolomeos, a quienes se alude en esta misma profecía. Sin tener en cuenta la escuela de interpretación que se siga para el resto de Dn. 11, es muy improbable que en esta profecía se mencionen todos los reyes de las casas de los Seleuco y los Ptolomeo. Sólo son enumerados hasta el punto donde es introducido el poder siguiente y más significativo. De acuerdo con una escuela de pensamiento, es Antiocho IV. Otra escuela sostiene que es Roma.

La misma hermenéutica puede ser aplicada aquí. El poder "A" es de interés y significación en las visiones o sus explicaciones sólo hasta el punto cuando el poder "B" es introducido en el escenario de acción. La profecía, entonces, se ocupa de los detalles del poder "B". No es necesario enumerar la línea completa de gobernantes o toda la historia del poder "A". Sin embargo, uno debe tener en mente que la transición del poder "A" hacia el poder "B" no siempre está delineada con exactitud.

Ahora se puede observar, a la luz de estos paralelismos y a partir de otros anteriores en el mismo capítulo o en el cap. 11, el escenario en donde surgió el cuerno pequeño de Dn. 8. No falta sólo una bestia o reino en esta visión. En realidad, faltan dos bestias: Babilonia y Roma. A partir de la visión completa del cap. 7 hubo una reducción: de 4 bestias y un cuerno pequeño, quedan dos bestias y un cuerno pequeño. Evidentemente, no se consideró que fueran necesarios detalles adicionales concernientes a las dos bestias borradas, y los detalles agregados aquí se concentran en el cuerno pequeño.

De manera similar, en Dn. 8 la expansión de los 4 cuernos hacia los 4 vientos se consideró como una base adecuada sobre la cual introducir el mismo cuerno pequeño en el escenario de acción de esta visión suplementaria. No era necesario explicar punto por punto todo lo que sucedió en el intervalo entre las visiones.

Una vez que se hizo la transición de esta manera, todo lo que sigue se concentra en elaborar los detalles concernientes al cuerno pequeño. Este punto está enfatizado por el hecho de que a la visión del cap. 8 se le dio un título que se refiere a la actividad de ese cuerno en el v 26: "La visión de las tardes y las mañanas".

Ahora se podría resumir la información disponible de Dn. 7 relacionada con la cuestión de si el cuerno pequeño de Dn. 8 debería ser identificado como Antíoco IV Epífanes. Primero, la posición historicista que identifica la 4ta. bestia de Dn. 7 como Roma parece ser sólida. Esto significa que el cuerno pequeño que surge de Roma no puede ser Antíoco IV. Si los cuernos pequeños de Dn. 7 y 8 se refieren a la misma entidad histórica, debemos concluir que el cuerno pequeño de Dn. 8 tampoco puede ser Antíoco.

Tres aspectos importantes sostienen nuestras conclusiones. Primero, la misma terminología simbólica se aplica a ambos poderes. Segundo, ambos son descritos como llevando a cabo actividades similares. Tercero, la consideración general de que las últimas profecías del libro de Daniel amplían sus profecías primeras.

A la luz de esta evidencia parece razonable concluir que el tratamiento del cuerno pequeño en Dn. 8 debería ampliar las declaraciones concernientes al cuerno pequeño de Dn. 7 antes que introducir otra entidad. La 3ra. línea de evidencia señalada arriba también explica por qué fue innecesario repetir en el cap. 8 todos los detalles de la visión del cap. 7.

Estos tres aspectos relacionados concernientes al cuerno pequeño de los caps. 7 y 8 hacen probable que ambos se refieran a la misma entidad histórica; pero no prueban este punto en forma concluyente. Con el propósito de lograr una posición más definida, debemos estudiar al cuerno pequeño en el contexto de la visión del cap. 8. Además, será necesario relacionarlo con la información que está disponible en las últimas profecías de Daniel.

III. Daniel 8

Dado que Antíoco IV es comúnmente identificado con el cuerno pequeño de Dn. 8, primero serán considerados los argumentos que favorecen esta identificación.

A. Argumentos en favor de Antíoco IV Epífanés como el cuerno pequeño

1. Antíoco fue un rey seléucida. Como miembro de esta dinastía de reyes, él pudo haber surgido de uno de los 4 cuernos mencionados en Dn. 8: 8; siempre que ése fuera el origen del cuerno pequeño.

2. La sucesión de Antíoco fue irregular. Si la frase: “Mas no con fuerza propia [*w^elō b^ekōjō*]”, al comienzo de Dn. 8: 24 es original en el TM y no es una ditografía o una repetición del escriba del final del v 22, ello sugeriría que, históricamente hablando, el cuerno pequeño llegó al poder a través de un suceso irregular.

Un hijo de Seleuco IV Filópator debía haber sucedido al gobernante después que el cortesano Heliodoro asesinó a su padre. Sin embargo, el hermano del rey, Antíoco IV, llegó al trono en su lugar ayudado por los ejércitos de Pérgamo. Es posible aplicar la frase “Mas no con fuerza propia” a este rumbo de los acontecimientos.

3. Antíoco persiguió a los judíos.

4. Antíoco contaminó el templo de Jerusalén e interrumpió sus servicios. Sin embargo, resta por ser visto si en efecto él hizo contra el templo todas las cosas que Dn. 8 dice que hizo el cuerno pequeño.

Por lo tanto, existen dos argumentos razonablemente claros en favor de la identificación del cuerno pequeño como Antíoco IV: su sucesión irregular y su persecución de los judíos. Existen otros dos argumentos que posiblemente podrían apoyar esa identificación, pero deben ser limitados hasta cierto punto. Estos tienen que ver con su origen y con la contaminación del templo. La cuestión aquí es si estos 4 puntos, dos razonablemente poderosos y dos limitados, proveen una base sólida para hacer esta identificación. Del otro lado de esta cuestión existe una cantidad de argumentos de Dn. 8 en contra de identificar a Antíoco IV con el cuerno pequeño. La mayoría de estos argumentos son relativamente bien conocidos, pero se repetirán en este estudio. Algunos requerirán ampliación.

B. Argumentos en contra de Antíoco IV Epífanés como el cuerno pequeño

1. Naturaleza del cuerno pequeño: un reino

a. El cuerno como un símbolo para rey/reino. Dn. 8: 23 identifica al cuerno pequeño como un “rey”. Pero la cuestión que puede surgir es si el término no tenía el propósito de significar un “reino” antes que un “rey” en particular. Diversos puntos sugieren esta posibilidad. Dado que los 4 cuernos precedentes son identificados como reinos en el v 22, uno podría esperar que fueran sucedidos por otro reino antes que por un rey individual. Los dos cuernos que aparecen sobre la cabeza del carnero persa representaban los “reyes de Media y de Persia” (v 20); es decir, las casas dinásticas que gobernaron esas naciones.

Volviendo al cap. 7, la interpretación historicista del cuerno pequeño sugiere que éste representa al papado, que surgió entre los cuernos-naciones de

Europa, los cuales resultaron del quebrantamiento de la bestia-imperio romana. También se debería notar que si bien en el cap. 7 las 4 bestias se referían a “cuatro reyes” (v 17), fueron entendidas como representando reinos y no monarcas individuales (v 23). El mismo concepto es evidente previamente en el cap. 2, donde a Nabucodonosor se le dijo que él era la cabeza de oro que sería sucedido por otro reino (Dn. 2: 38, 39).

El único lugar entre estos símbolos donde se puede señalar claramente la identificación de un cuerno como un rey individual es en el caso de Alejandro, representado por el gran cuerno del macho cabrío griego (Dn. 8: 21). Por supuesto, el cuerno de Alejandro no surgió de los otros 4 del macho cabrío. Si el cuerno pequeño de Dn. 8 salió de otro cuerno y es interpretado como un rey, tal interpretación resultaría única entre esta serie de símbolos. Aunque este detalle no es definitivo cuando se lo estudia aisladamente, parece más razonable suponer que el cuerno pequeño representa un reino corporativo antes que un rey individual.

2. Grandeza comparativa del cuerno pequeño

El carnero persa “se engrandecía” (8: 4); el macho cabrío griego “se engrandeció sobremanera” (v 8). Por contraste, el cuerno pequeño se engrandeció extremadamente en diferentes direcciones. Al nivel horizontal “creció mucho” hacia el sur, el oriente y la tierra gloriosa. En el plano vertical “se engrandeció hasta el ejército del cielo”, y finalmente “se engrandeció contra el príncipe de los ejércitos” (8: 9-11).

El verbo “engrandecer”, *gādal*, aparece sólo una vez en relación con Persia y sólo una vez con Grecia, pero aparece tres veces con el cuerno pequeño. En vista de este uso verbal, y del adverbio para “sobremanera” que lo acompaña en la primera instancia, es evidente que ésta es una progresión de lo comparativo hacia lo superlativo. Trasladando esto a términos históricos, significa que Antíoco IV debería exceder en grandeza al Imperio Persa y al Griego. Obviamente, esto no fue así, dado que él gobernó sólo una parte del Imperio Griego y con escaso éxito.

Este argumento encuentra un apoyo adicional cuando regresamos al paralelismo del cuerno pequeño de Dn. 7. Allí descubrimos otro detalle que milita contra la identificación del cuerno pequeño con Antíoco IV: la escena de juicio. Parece improbable que la corte celestial fuera convocada a sesión en tan grandiosa escala con el propósito de juzgar a Antíoco IV. Un ambiente mucho menos fascinante, tal como la predicción de Micaías hijo de Imla, concerniente a Acab, en 1 R. 22, debería haber sido adecuado para Antíoco IV. Por decirlo de otro modo, por causa de su grandeza, la visión de la sesión de la corte celestial en Dn. 7 no haría juego con la importancia política y religiosa de quien estaba siendo juzgado allí, si es que el cuerno pequeño fuera Antíoco. Dado el paralelismo entre los cuernos pequeños de Dn. 7 y 8, esto simplemente enfatiza la disparidad entre Antíoco IV y la grandeza superlativa del cuerno pequeño de Dn. 8.

3. Actividades del cuerno pequeño

a. Conquistas. El cuerno “creció mucho al sur, y al oriente, y hacia la tierra gloriosa” (v 9).

(1) Hacia el sur. Antíoco III fue el rey que agregó Palestina al territorio gobernado por los seléucidas cuando derrotó a las fuerzas de Ptolomeo en Paneas, en el 198 a.C. Antíoco IV intentó extender su frontera sur hacia Egipto con la campaña del 170-168 a.C. Tuvo éxito al conquistar la mayor parte del Delta en el 169 a.C. Al siguiente año (168 a.C.) marchó sobre Alejandría para emprender su sitio, pero tuvo que regresar para una misión diplomática romana y abandonar sus conquistas en Egipto. De manera que su éxito parcial en Egipto fue transitorio, y es dudoso que en realidad creciera “mucho hacia el sur”.

(2) Hacia el oriente. Antíoco III sojuzgó el oriente con sus victoriosas campañas del 210-206 a.C., que lo llevaron hasta las fronteras de la India. Sin embargo, después que los romanos lo derrotaron en Magnesia, la mayoría de los territorios involucrados se rebelaron y se independizaron.

Antíoco IV intentó reconquistar algo de este territorio durante la campaña hacia el oriente, conducida por él en los últimos dos años de su reinado. Sin embargo, después de algunos éxitos diplomáticos y militares iniciales en Armenia y Media, se vio imposibilitado de avanzar además contra los partos. Murió en el curso de su campaña contra estos últimos, aparentemente de causas naturales, en el invierno del 164/3 a.C.

Mientras Antíoco IV tuvo algunos éxitos iniciales, no consiguió ni por cerca tanto como Antíoco III; y ese proyecto quedó incompleto en el momento de su muerte. Por lo tanto, se abre el interrogante de si la extensión de estos éxitos militares parciales e incompletos encajaría con la predicción profética concerniente al cuerno pequeño como “creciendo excesivamente hacia el oriente”.

(3) Hacia la tierra gloriosa. En 1 Mac. 1-6 se menciona a Antíoco IV como el gobernante seléucida que profanó el templo y persiguió a los judíos. Esto no sucedió por causa de alguna conquista propia, sino porque Antíoco III ya le había quitado Palestina a los Ptolomeos en el 198 a.C. El no podía haber “crecido excesivamente hacia la tierra gloriosa”, presumiblemente Judea, en algún sentido de conquista o adquiriendo el control de ella por la acción militar. Sólo pudo haber “[crecido] excesivamente” en el sentido de ejercer o abusar de su control sobre ella, dado que ya era parte de su reino cuando accedió al trono.

Aunque Antíoco IV no fue el conquistador de Palestina, las derrotas que allí sufrieron sus tropas —hacia el final de su reinado— pusieron en marcha el curso de los acontecimientos que finalmente condujeron a la completa independencia de Judea de los seléucidas. Mientras él mismo estaba de campaña en el oriente, sus fuerzas estacionadas en Palestina sufrían sendas derrotas en Emaús (1 Mac. 3: 57) y Bet-sur (1 Mac. 4: 29) en Judea. Hacia el fin del 164 a.C., los judíos liberaron el templo contaminado de las manos seléucidas y lo rededicaron (1 Mac. 5: 52). Antíoco murió en el oriente poco tiempo después, al principio del 163 a.C. (1 Mac. 6: 15).

(4) Resumen. Antíoco IV nunca capturó Alejandría, la capital de Egipto, pero disfrutó de éxitos militares en el Bajo Egipto durante su campaña del 169 al 167 a.C. Sin embargo, tuvo que abandonar estas adquisiciones mal habidas y conservarlas por poco tiempo a causa de la presión diplomática de

los romanos. Sólo la primera parte de su campaña hacia el oriente fue exitosa. Murió antes de haber llevado a cabo sus planes para esa región y consolidar su control sobre ella.

Aunque afligió más duramente a los judíos que sus predecesores, no fue él quien anexó Judea al imperio seléucida, dado que ya era parte de ese dominio cuando accedió al trono. Las tres derrotas que allí sufrieron sus fuerzas, poco tiempo antes de que él muriera, iniciaron el desarrollo de acontecimientos que finalmente condujeron a la independencia de Judea.

Los logros de Antíoco en estas tres esferas geográficas fueron más bien insignificantes e incluso negativos en algunos casos. De manera que no se ajusta muy bien a las especificaciones de esta profecía, la cual declara que el cuerno pequeño “creció mucho al sur, y al oriente, y hacia la tierra gloriosa”.

b. Actividades antitemplo. Es justo decir que Antíoco pisoteó el *tāmîd*, el “diario” o “continuo”. Es verdad si se aplica al continuo sacrificio quemado que se ofrecía dos veces al día sobre el altar del templo, o al servicio de los sacerdotes, quienes ofrecían éstos y otros sacrificios. No obstante, la frase: “El lugar de su santuario fue echado por tierra” (8: 11) —la cual indica lo que el cuerno pequeño hizo al mismo edificio del templo—, no concuerda con las actividades de Antíoco. La palabra para “lugar” (*mākôn*) es interesante e importante. Aparece en la Biblia hebrea una docena y media de veces. En cada caso, excepto uno, se refiere al lugar donde Dios habita o al sitio sobre el cual descansa su trono.

Esta palabra aparece primero en la Biblia en el “Cántico del mar”, que los israelitas cantaron en la costa del Mar Rojo después de su liberación de los ejércitos del Faraón (Ex. 15: 17). En ese canto el *mākôn* de Dios se identifica como el lugar en el que establecería su morada; es decir, su santuario en la tierra prometida. El término aparece 4 veces en el discurso que Salomón dio cuando dedicó el templo (véase 1 R. 8 y su pasaje paralelo de 2 Cr. 6). El rey usó el término una vez para referirse al templo, y tres veces para indicar el lugar de residencia de Dios en el cielo (1 R. 8: 13, 39, 43, 49).

De la misma manera, en Sal. 33: 14 la palabra se usa para la morada de Dios en el cielo. Otros tres textos emplean *mākôn* para referirse al lugar de morada de Dios en la tierra. Aparece dos veces en Isaías: una vez para referirse a la ubicación de la morada terrenal de Dios en el Monte Sion (Is. 4: 5), y otra vez para referirse al lugar desde el cual Dios consideró a Etiopía en juicio (18: 4), presumiblemente de nuevo el templo terrenal. En Esd. 2: 68 se usó más específicamente para el lugar sobre el cual debía ser construido el templo terrenal de Dios. En Sal. 89: 14 y 97: 2 esta palabra fue usada en sentido metafórico. Se dice que la justicia y la justificación son el “fundamento” de su trono.

Por lo tanto, además de estos usos en Daniel, *mākôn* aparece 7 veces para el lugar de morada de Dios en el cielo, 6 veces para el lugar de su morada terrenal, y, en un sentido metafórico, dos veces para el lugar de su trono. La única ocasión donde esta palabra no fue usada para el lugar de morada de Dios, ya sea terrenal o celestial, es en Sal. 104: 5, donde se la usa poéticamente para los “cimientos” sobre los cuales fue asentada la tierra.

De acuerdo con Dn. 8: 11, fue este “lugar” del santuario de Dios el que

sería derribado por el cuerno pequeño. Uno podría aplicar esto a lo que los romanos hicieron con el templo en el 70 d.C. Pero Antíoco nunca hizo algo al templo que se podría calificar como echar por tierra su *mākôn*, o lugar. Lo que él hizo fue profanarlo; pero, por lo que se conoce, él no dañó su arquitectura en ninguna manera significativa.

Por lo contrario, habría sido desventajoso hacerlo así, dado que lo entregó para ser usado en el culto a Zeus. De manera que, mientras es razonable decir que Antíoco suspendió el servicio de sacrificios diarios o continuos del templo, no tenemos indicación de que él lo derribó de su lugar, o derribó su lugar. Por consiguiente, este aspecto de la profecía está en pugna con la interpretación de que el cuerno pequeño es Antíoco IV.

4. Factores de tiempo para el cuerno pequeño

a. Tiempo de origen. El surgimiento del cuerno pequeño está fechado desde el punto de vista de los 4 reinos que salieron del imperio de Alejandro. Debía surgir “al fin del reinado de éstos” (8: 23).

La dinastía seléucida estuvo compuesta de una lista de más de 20 reyes que gobernaron desde el 311 hasta el 65 a.C. Antíoco IV fue el 8vo. en la lista, y gobernó desde el 175 hasta el 164/3 a.C. Dado que más de una docena de seléucidas gobernaron después de él, y menos de una docena gobernaron antes de él, difícilmente se puede decir de él que surgió “al fin del reinado de éstos”.

Sería más correcto fijar el período de su gobierno en la mitad de la dinastía; y la cronología apoya este argumento. Los seléucidas gobernaron por un siglo y tercio antes de Antíoco IV y un siglo después de él. Este hecho coloca a este gobernante particular a dos décadas del punto medio de la dinastía. De esta manera, Antíoco IV no surgió “al fin del reinado de éstos”.

b. Duración. Los datos cronológicos dados en la pregunta y la respuesta de Dn. 8: 13, 14, han sido interpretados como la duración de la profanación del templo o la persecución de los judíos. Disponemos de datos precisos para la interrupción de los servicios del templo y su contaminación. El ídolo pagano fue establecido en el altar de ofrendas quemadas en el 15° día del 9no. mes del 145° año de la era seléucida, y en ese lugar comenzaron los sacrificios paganos 10 días más tarde (1 Mac. 1: 54, 59).

En el 25° día del 9no. mes del 148° año de la era seléucida, se consagró el nuevo altar construido y las celebraciones continuaron hasta 8 días más tarde (1 Mac. 4: 52, 54). De manera que aquí está involucrado un período de tres años, o de tres años y 10 días. Ni los 2.300 días literales (6 años, 4 meses y dos tercios de un mes) ni los 1.150 días literales (compuesto por pares de sacrificios vespertinos y matutinos para hacer días completos) se ajustan a este período histórico, dado que incluso el más corto de los dos períodos se excede en dos meses.

Se han hecho varios intentos para explicar esta discrepancia. Ninguno de ellos es satisfactorio. Las tropas de Antíoco saquearon el templo, dos años antes, en su camino a Egipto, pero tal hecho todavía resulta un año y medio más corto que el período más largo.

Como falta una conexión entre este período de tiempo y el templo, se ha

sugerido que se debería interpretar como refiriéndose a la persecución. Menelao (uno de los dos sumo sacerdotes judíos rivales) habló a Andrónico, un oficial de Antíoco, para matar a Onías, un sumo sacerdote anterior (2 Mac. 4: 34). Esto pudo haber ocurrido en el 170 a.C. (2 Mac. 4: 23), o 6 1/2 años (2.300 días) antes de la limpieza del templo, hacia fines del 164 a.C. Cuando Antíoco oyó acerca de ello, mandó ejecutar a Andrónico (2 Mac. 4: 38).

Después de esto, Menelao y su hermano Lisímaco dirigieron una lucha contra algunos de los judíos que se les oponían. No fue una persecución seléucida. Fue una pelea judía interna, y Antíoco ejecutó a su propio oficial por su participación en el asunto. De manera que ni los 2.300 días ni los 1.150 días se ajustan a la profanación del templo o la persecución de los judíos por parte de Antíoco como algunos de los comentaristas críticos más sinceros reconoce fácilmente.

La otra forma de considerar la relación de este período con Antíoco es tomar en cuenta la interpretación historicista. Esta escuela de interpretación profética utiliza el principio un-día-por-un-año para los períodos de tiempo encontrados en los contextos apocalípticos. Si esta posición (véase el cap. 3) es correcta, significa que estamos tratando con un período de 2.300 años, y no con 2.300 días literales. Sin considerar dónde se comienza en la era a.C., es obvio que estos años se deben extender más allá de los estrechos confines cronológicos del reinado de una década de Antíoco en el siglo II a.C.

c. Fin. Cuando Gabriel llegó hasta Daniel para explicarle la visión del cap. 8, introdujo su explicación con la declaración: “Entiende, hijo de hombre, porque la visión es para el tiempo del fin” (8: 17). Al comienzo de su verdadera explicación, Gabriel enfatizó de nuevo este punto al declarar: “He aquí yo te enseñaré lo que ha de venir al fin de la ira; porque eso es para el tiempo del fin” (8: 19). Las frases, “el tiempo del fin” y “para el tiempo del fin”, también son esenciales para una correcta identificación del cuerno pequeño.

Dado que la sección 3ra. y final de la visión está mayormente relacionada con el cuerno pequeño y sus actividades, parece razonable concluir que el cuerno pertenece más directamente al “tiempo del fin”. El fin del cuerno pequeño, por lo tanto, debería coincidir de una forma u otra con “el tiempo del fin”.

Como mínimo cronológico, las profecías temporales de Daniel (Dn. 9: 24-27) tenían que extenderse hasta el tiempo del Mesías, en el siglo I d.C. “El tiempo del fin” sólo podía llegar algún tiempo *después* del cumplimiento de esa profecía. Por lo tanto, no hay forma en que se pueda hacer coincidir la muerte de Antíoco en el 164/3 a.C. con “el tiempo del fin”, que es cuando el cuerno pequeño llegaría a su fin.

5. Naturaleza del fin del cuerno pequeño

De acuerdo con la profecía, el cuerno pequeño debía llegar a su fin de una manera particular: “Pero será quebrantado, aunque no por mano humana” (8: 25). Esta fraseología suena, en cierto modo, de una manera similar con la descripción de la suerte para el rey de norte en Dn. 11: 45: “Mas llegará a su fin, y no tendrá quien le ayude”. El fin del cuerno pequeño de Dn. 7 acontecía por una decisión de Dios en la corte celestial. En Dn. 2, la imagen llegaba

a su fin por una piedra que la golpeaba en los pies, y esa piedra era cortada sin la ayuda de mano humana alguna (Dn. 2: 45).

Todas las conclusiones para las profecías en Dn. 2, 7, 8 y 11 habrían de producirse por la directa intervención de Dios en la historia humana. Dada la naturaleza de la declaración que aparece en Dn. 8: 25 (y sus paralelos en las otras profecías de Daniel), es difícil ver cómo Antíoco IV podría cumplir esta especificación particular. Hasta donde sabemos (cf. 1 Mac. 6: 817), él murió en el 164/3 a.C. de causas naturales —no en una batalla ni por circunstancias extraordinarias— durante el curso de su campaña por el oriente.

6. Origen del cuerno pequeño

Una cuestión mayor concerniente al cuerno pequeño de Dn. 8 es si salió de los 4 cuernos precedentes o de uno de los 4 vientos hacia los cuales se extendían esos cuernos. La razón obvia de su importancia es que si el cuerno pequeño se desarrolló a partir del cuerno selúcida, entonces podría haber sido un rey selúcida semejante a Antíoco Epífanes. Sin embargo, si procedía de uno de los vientos, entonces no representaría a Antíoco IV, dado que él procedería más naturalmente del cuerno selúcida.

Dada la importancia de este punto, se debería examinar cuidadosamente la sintaxis de la declaración sobre el origen del cuerno pequeño de Dn. 8: 8, 9. Cualquier comentario que no haga esto está eludiendo sus deberes exegeticos, porque la decisión sobre cómo se debería traducir la estructura oracional hebrea afectará la subsiguiente interpretación del v 9.

Este problema involucra la concordancia en género entre un sufijo pronominal que aparece al comienzo de Dn. 8: 9 (“ellos”) y los antecedentes propuestos para ese sufijo en el versículo precedente (“cuernos”/“vientos”). El v 8 concluye: “Y en su lugar [en lugar del gran cuerno de Alejandro que había sido quebrado] salieron otros cuatro cuernos notables hacia los cuatro vientos del cielo”. Sirviéndose de este cuadro y relacionado con él, el v 9 continúa: “Y de uno de ellos salió un cuerno pequeño. . .” La pregunta es: ¿A qué cosa del v 8 se refiere el “ellos”? ¿A los cuernos o a los vientos?

El marco lingüístico es más específico en el hebreo que en la traducción castellana, puesto que los nombres y los pronombres en hebreo tienen género, lo cual requiere su concordancia. Entonces, el problema es como sigue: El sufijo pronominal “ellos” en el v 9 es un *masculino plural*. Por otra parte, la palabra hebrea para “cuerno” es siempre *femenina*. La palabra para “vientos” está escrita como un *femenino plural*, aunque ocasionalmente puede estar escrita en forma masculina. Esto significa que como está el texto hebreo no hay concordancia en género entre el sufijo pronominal “ellos” (v 9) y sus antecedentes potenciales —ya sea “cuernos” [implícito] o “vientos”— del v 8.

Además, el problema se agrava por la forma de los numerales usados en estos dos versículos. Tanto el numeral “cuatro” del final del v 8, como el numeral “uno” del comienzo del v 9, *están en forma femenina*. De manera que este sufijo pronominal masculino (“ellos”) no concuerda con el género ni de sus potenciales sustantivos antecedentes (“cuernos”/“vientos”) ni concuerda con el género de los numerales (“cuatro”) usados con “el” y “ellos”. La natu-

raleza de este problema, pero no su solución final, ha sido resumida de la siguiente manera:

“9. *Y de uno de ellos*. En el hebreo esta frase presenta problemas de género que confunde el sentido de la expresión. La palabra que significa ‘ellos’, *hem*, es masculina. Esto indica que, gramaticalmente, el antecedente es ‘vientos’ (v 8) y no ‘cuernos’, puesto que ‘vientos’ puede ser del género masculino o femenino, pero ‘cuernos’ sólo femenino. Por otra parte, la palabra que se traduce ‘uno’, *’ajath*, es femenina, por lo que sugiere el vocablo ‘cuernos’ como antecedente. Es posible también que *’ajath* se refiera a la palabra que significa ‘vientos’, que es por lo general femenina. Pero es dudoso que el autor hubiera asignado dos géneros diferentes al mismo sustantivo en una relación de contexto tan estrecha. Para llegar a un acuerdo gramatical, la palabra *’ajath* debiera ser cambiada al género masculino, haciendo así que toda la frase se refiera claramente a ‘vientos’, o la palabra que significa ‘ellos’ debiera ser cambiada al género femenino, y en tal caso la referencia sería ambigua, puesto que ‘vientos’ o ‘cuernos’ podrían ser el antecedente”.⁵

En mi opinión, no es necesario recurrir a una enmienda del texto si se entiende la sintaxis de esta declaración. El v 8 declara que aparecieron 4 cuernos en lugar del gran cuerno que fue quebrado. La última frase del versículo indica que estos cuernos se extendieron “hacia los cuatro vientos del cielo”. El v 9 comienza con la frase proposicional, “y de uno de ellos”, y continúa describiendo cómo el cuerno pequeño salió y creció hasta una posición de gran exaltación.

Sin embargo, la traducción castellana, “y de uno de ellos”, oscurece y nubla la verdadera construcción hebrea. La sentencia, en realidad, se abre con dos frases preposicionales. Traducida literalmente, la oración dice: “Y desde uno desde ellos. . .”, etc. La razón de por qué es importante notar esta construcción literal es que proporciona un paralelismo preciso con el género de los elementos encontrados en la última frase del v 8. Esto se puede ver mejor al transponer la primera frase del v 9 alineada debajo de la última frase del v 8 con esos elementos en columnas paralelas. Tal procedimiento presenta el siguiente alineamiento:

	Femenino	Masculino
v 8	“hacia los cuatro <i>vientos</i> <i>l’arba</i> ’	de los <i>cielos</i> ” <i>rûjôth hashâmâyim</i>
v 9	<i>min-hâ’ajath</i> “desde <i>uno</i>	<i>mêhem</i> desde <i>ellos</i> ”

Cuando se lleva a cabo este procedimiento, se puede ver que el género de los primeros dos elementos en el v 9 (“uno”/“ellos”) se alinea perfectamente con el género de los últimos dos elementos del final del v 8 (“vientos”/“cielos”).

Al escribir su visión, Daniel simplemente terminó con la cadena constructa

⁵ Francis D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista* (Boise, Publicaciones Interamericanas, 1985), t. 4, p. 867.

al final del v 8 (“los cuatro vientos de los cielos”) y distribuyó sus dos elementos en dos frases preposicionales separadas al comienzo del v 9 (“desde uno”/“desde ellos”). Esto no es paralelismo poético, es paralelismo sintáctico, en el cual el género de los elementos de la 2da. declaración concuerda con el género de los elementos de la declaración 1ra. o precedente.

De esta manera, el antecedente de “ellos” en la frase “desde ellos” (v 9), no es ni “vientos” ni “cuernos”, sino “cielos”. Dado que “cielos” es masculino por género y es tratado como un plural en el hebreo bíblico —de acuerdo con los verbos y adjetivos usados con él—, existe perfecta concordancia en género y número con el pronombre masculino plural “ellos”. No es necesario recurrir a enmiendas para colocar al texto en armonía con los preconceptos de uno acerca de dónde procedía el cuerno pequeño. El femenino “uno” del v 9 se refiere al anterior femenino “vientos” del v 8. El texto descubre el origen bastante claramente: procedía de uno de los 4 vientos de los cielos, es decir, de una de las direcciones del espacio.

A partir de esta comprensión de la sintaxis de los vs 8 y 9, es evidente que cuando el cuerno pequeño salió al escenario de acción, no procedió del cuerno selúcida ni de los otros tres. En la visión panorámica simplemente se lo ve como viniendo de una de las direcciones del espacio. De este modo, la sintaxis de esta declaración no apoya la pretensión de que el cuerno pequeño se desarrolló a partir del cuerno/reino selúcida.

IV. Daniel 9

Ahora se debería examinar la posición de la profecía de Dn. 9: 24-27 sobre la cuestión de si el cuerno pequeño de Dn. 8 es Antíoco. Algunos comentadores pretenden que también en esta profecía se puede encontrar a Antíoco IV.

La forma de determinar si Antíoco es realmente el cumplimiento histórico de algunos de esas cosas profetizadas en Dn. 9: 24-27, es examinar estos versículos sobre la base de una exégesis aplicada a cada frase y a cada versículo, comparando los resultados de esa exégesis con cumplimientos históricos potenciales. Tal análisis ha sido llevado a cabo en un estudio separado sobre Dn. 9: 24-27.⁶ Los resultados de este aspecto particular de esa exégesis han demostrado que no hay correlación entre ellos y las acciones históricas de Antíoco IV. No se necesita repetir en este lugar la totalidad de esa exégesis, pero de ella se mencionarán de pasada unos pocos puntos sobresalientes.

Uno de los mayores problemas en la interpretación preterista de Dn. 9: 24-27 tiene que ver con el hecho de que no hay forma posible para acomodar a Antíoco IV en ese tiempo profético, como lo admiten los intérpretes más sinceros de esta escuela. No existe forma posible para comprimir 490 años dentro del período que va del 587/6 a.C. al 165/4 a.C.

Un segundo problema importante respecto de la visión preterista de Dn. 9: 24-27 es que Antíoco IV nunca le hizo a Jerusalén lo que esta profecía dice

⁶ William H. Shea, “Daniel 9: 24-27”, *Euro-Africa Division Bible Conferences* (1982).

que le sucedería. La venida del conquistador fue para “destruir[la]” (v 26a); debía llegar al “fin” (v 26b), y sus “desolaciones” fueron decretadas por medio de un “desolador” (vs 26c, 27).

Es difícil imaginar en hebreo una forma más enfática para profetizar la destrucción de Jerusalén que a través de esta triple descripción de su suerte. Antíoco IV no destruyó, desoló, ni llevó a un fin, ni a Jerusalén ni su templo; sólo profanó este último. De este modo no se ajusta a esta especificación de la profecía.

La evidencia lingüística también tiende a negar el argumento de que Antíoco IV es el cumplimiento del “príncipe que ha de venir” (9: 26). En un estudio separado sobre este tema, he presentado la evidencia, a partir de un análisis de la estructura literaria, que sostiene la idea de que los títulos de Mesías Príncipe (v 25), Mesías (v 26a) y Príncipe (v 26b), se refieren a la misma persona, es decir, a Jesucristo.

Incluso si uno aplica sólo el título de Mesías a Jesús y el de Príncipe a algún otro personaje histórico (lo que hace la mayoría de los comentadores), *este último personaje histórico todavía debería encontrarse en el mismo período general de la historia como el Mesías: en el siglo I d.C. de la era romana*. No puede ser proyectado hacia atrás, al siglo II a.C. de la era helénica.

En esta profecía, la referencia a este *nāgīd*, o Príncipe, provee un marco de referencia histórico y cronológico en el cual evaluar su subsiguiente conexión con la profecía de Dn. 11. Es hacia esa profecía que nos dirigiremos a continuación.

V. Daniel 11

A. Introducción

Por lo general, los comentadores concuerdan en que las profecías finales de Daniel explican las anteriores. Representan un ensanchamiento progresivo de los temas tratados en ellas. Esto es muy evidente incluso a partir de un estudio superficial del libro. Sus profecías comienzan con reinos simbolizados por medio de los metales de la imagen de Dn. 2. Esos reinos están simbolizados de nuevo en Dn. 7 por medio del uso de bestias; pero acerca de ellos y sus divisiones se dan detalles adicionales, en particular por medio del uso de los cuernos para representar algunas de sus divisiones. Las mismas imágenes continúan en el cap. 8, donde se ofrecen detalles adicionales acerca de ellos. Finalmente, en el cap. 11 ya no tenemos más bestias con sus cuernos que representen a esos reinos y sus divisiones, sino más bien una serie escogida de reyes individuales que gobernaron esos reinos.

En un sentido (que puede no ser aparente al principio) la profecía del cap. 2 equilibra la del cap. 11. La 1ra. presenta una imagen del hombre individual, cuyas diversas partes representan los reinos sucesivos que surgirían y caerían. En Dn. 11, por otra parte, llegamos a una serie de personas que gobernaron sobre esos reinos. La imagen del cap. 2, por así decirlo, ha llegado a la vida y ahora camina a través de la historia en la forma de sus encarnaciones individuales. Entre estas dos profecías, que usan las imágenes del hombre, hay dos

profecías que se encuentran espalda con espalda, las cuales emplean imágenes de bestias + cuernos (caps. 7 y 8). Por lo tanto, en lo que concierne a estas 4 cadenas o bosquejos proféticos, estos aspectos están equilibrados en la estructura literaria de Daniel de la siguiente manera:

Hombre (2): Bestias + cuernos (7): :Bestias + cuernos (8): Hombres (11)

Esta forma literaria proporciona un apoyo adicional a la idea de que los capítulos proféticos finales de Daniel explican a los primeros. También es un argumento que sostiene la autoría única del libro.

La pregunta que podría surgir en este lugar es si la profecía del cap. 9 (ausente del equilibrio literario descrito arriba) no está erróneamente colocada en la 2da. mitad del libro. Mientras que el elemento en la 1ra. mitad del libro, que se equilibra con el cap. 9, no es de naturaleza profética, todavía existe un cierto equilibrio entre ellos.

Primero, uno podría considerar por sí misma la estructura de la 1ra. mitad del libro. Esto ya fue elaborado primero por A. Lenglet⁷ y posteriormente por Joyce Baldwin.⁸ La estructura literaria muy precisa, para la porción aramea de la 1ra. mitad de Daniel 2-7, es la siguiente:

C: Profecía contra un rey
babilónico,
Nabucodonosor (4)

C': Profecía contra un rey
rey babilónico,
Belsasar (5)

B: Persecución y
liberación, los
amigos de
Daniel (3)

B': Persecución y libe-
ración, Daniel (6)

A: Profecía acerca de
las naciones (2)

A': Profecía acerca de
las naciones (7)

Esta estructura quiástica o A:B:C: :C':B':A' se conoce como un palíastrofe, e indica una única paternidad literaria para esta porción del libro.

En el centro de esta disposición de las narraciones (B + B') están los capítulos que tratan de la suerte de algunos miembros del pueblo de Dios durante su exilio babilónico (caps. 3, 6). En el centro de la 2da. sección de Daniel (caps. 8-12) está la profecía del cap. 9 que trata del futuro del pueblo de Dios después de su retorno del exilio babilónico. Esta profecía está introducida por una oración de uno de esos exiliados, Daniel, cuya experiencia está descrita con más detalles en los primeros capítulos del libro. En mayor escala, por lo tanto, una de las maneras en que se puede analizar la estructura literaria total del libro de Daniel es la siguiente:

⁷ A. Lenglet, *Biblica* 53 (1972), pp. 169-90.

⁸ Joyce G. Baldwin, *Daniel, An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL, 1978), pp. 59-62.

B: Historia narrada,
el pueblo de Dios en
el exilio (3-6)

B': Historia profética,
el pueblo de Dios
después del exilio (9)

A: Profecía bosque-
jada, : Hombre
(2)

C: Profecía bosque-
jada, bestias/cuer-
nos (7)

: :C': Profecía bos-
quejada, bes-
tias/cuernos (8)

A': Profecía bos-
quejada, : Hom-
bres (10-12)

El cap. 1 podría ser considerado como un prólogo histórico para todo esto, y los vs 5-12 del cap. 12 podrían verse como un epílogo profético equilibrador.

Incluso sin reconocer estas íntimas relaciones literarias, ya ha sido evidente para la vasta mayoría de los comentadores que los capítulos finales de Daniel elaboran en detalle los diversos aspectos de las profecías primeras. Las relaciones lingüísticas directas entre estas profecías estudiadas más abajo nos obsequian con una evidencia adicional que ajusta los eslabones interconectados entre ellos. De esta manera, se puede proceder sobre una base segura si reconocemos las relaciones nítidas entre estos pasajes proféticos.

De particular importancia es la evidencia lingüística directa del cap. 11, que localiza las profecías de los caps. 8 y 9 en la estructura histórico-profética de manera tal que relaciona estos capítulos finales con cada uno de los otros. Esta relación, ya evidente hasta cierto grado a partir del examen de su contenido, es así clarificada por la profecía posterior del cap. 11. El esclarecimiento de estas relaciones habla directamente a la cuestión de si el cuerno pequeño de Dn. 8 es Antíoco IV o no.

Si bien muchos detalles proféticos en Dn. 11 son difíciles de interpretar, no obstante ciertos elementos se destacan como razonablemente aparentes. No se han encontrado grandes dificultades, por ejemplo, en interpretar los vs 1-13. Los intérpretes que han propuesto las identificaciones para los reyes sucesivos aludidos, en general concuerdan hasta este punto. Los reyes persas que van hasta Jerjes son mencionados en el v 2. Por virtud de su ataque a los griegos, Jerjes llevó a esta nación al escenario de acción con la aparición de Alejandro en el v 3.

Después que Alejandro murió, su reino fue dividido. Esas divisiones están mencionadas en el v 4. Luego la profecía se comprime, concentrándose en el "rey del norte" (el título dado a los sucesivos gobernantes seléucidas) y en el "rey del sur" (el título dado a los sucesivos gobernantes ptolomeicos). Desde los vs 5-13, los Ptolomeos y los Seléucidas siguen en un orden que se puede determinar con razonable certeza hasta el seléucida Antíoco III.

Hasta este punto existe una concordancia general. Sin embargo, al comenzar con la problemática referencia a los "hombres turbulentos de tu pueblo", del v 14, las interpretaciones difieren. Algunos verían en el capítulo la continuidad de Antíoco III a Antíoco IV y se concentran en él hasta el final del capítulo. Otros verían esto como una referencia a los romanos, quienes, por la política de Antíoco III, se vieron envueltos en la historia del Cercano Oriente por primera vez; así como Jerjes, desde el punto de vista de esta profecía, arrastró a los griegos a ese escenario. Para nuestro propósito presente, no es necesario decidirnos en favor de una o de otra de estas interpretaciones divergentes de la profecía.

Antes que debatir sobre cuántos detalles diferentes pueden ser aplicados

a un rey o a otro desde este punto en cuestión, es más provechoso ver dónde (más alejado de la línea de esta profecía) se introduce en ella el lenguaje de las primeras profecías. Si en este lugar se reconoce tal formulación, se podrá establecer la relación histórica entre Dn. 11 y las profecías primeras. Si se pueden reconocer tales puntos de contacto, entonces Dn. 11 puede ser usado a su vez para relacionar aquellas primeras profecías unas a otras. La fraseología de Dn. 11: 22 indica que Dn. 11 primero desarrolla relaciones léxicas bien definidas con una de las primeras profecías.

B. Versículo 22

He aquí mi traducción más bien literal de Dn. 11: 22: “Y las armas de un diluvio serán desbordadas y quebradas delante de él, y también el príncipe del pacto”.

El texto presenta un cuadro de fuerzas inferiores que son aplastadas y vencidas por fuerzas superiores. Las fuerzas que están a la defensiva son mencionadas como “las armas de un diluvio”. Esta cadena constructa (“las armas de un diluvio”) es el sujeto de los siguientes dos verbos pasivos que se hacen eco de los elementos en la cadena constructa. De manera que el “diluvio” *será desbordado*, y las “armas” *serán quebradas*. El diluvio menor sería desbordado en un todavía más grande diluvio de armas, las cuales vendrían por parte de un agresor.

Ahora, de los otros 5 casos donde, en el hebreo bíblico, aparece como sustantivo esta raíz hebrea para “diluvio”, sólo es usada una vez más en Dn. 9: 26 (“Y su fin será con inundación, y hasta el fin de la guerra durarán las devastaciones”). Esto ya sugiere una íntima relación entre 9: 26 y 11: 22. Pero estos dos versículos están unidos incluso más íntimamente al notar quién más sería quebrantado por este agresor, aparte de las armas militares que derrotaría. También sería quebrantado el príncipe del pacto.

Es importante notar la palabra hebrea *nāgîd*, traducida como “príncipe” en este pasaje. *Nāgîd* está en contraste con la palabra *śar*, traducida como “príncipe” 11 veces en otras partes de Daniel. En 6 veces *śar* se refiere a individuos humanos como príncipes (9: 6, 8; 10: 13, 20 [dos veces] y 11: 15). *śar* se usa 5 veces para las figuras celestiales o sobrehumanas en Daniel (8: 11, 25; 10: 13, 21; 12: 1).

Por otra parte, *nāgîd* aparece sólo tres veces en Daniel, a saber, en 11: 22 y dos veces anteriormente en la profecía de 9: 24-27. En la profecía de 9: 24-27 aparece 1ro. con el Mesías en el v 25, y luego de nuevo sólo en el v 26, donde se refiere al príncipe “que ha de venir”. El significado del *nāgîd* de la profecía de Dn. 9 ha sido señalado en un estudio separado sobre Dn. 9: 24-27;⁹ se encontró que en ambas instancias se refiere al mismo individuo: el Mesías Príncipe.

Es desafortunado que en las traducciones castellanas de Daniel la distinción entre *śar* y *nāgîd* se haya perdido. Esto se debe a que ambos términos se traducen con la misma palabra: “príncipe”. Esa diferencia es nítida y clara.

⁹ Shea, “Daniel 9: 24-27”.

Aplicando estos términos proféticamente a Cristo, *šar* se refiere a él en su condición celestial de “Príncipe de los ejércitos”; el “Príncipe de los príncipes” y el “gran Príncipe”, quien está a favor de su pueblo.

Nāgîd, por otra parte, se refiere a Cristo en su estado encarnado terrenal. Es como este *nāgîd* terrenal que fue ungido como Mesías, para ser cortado o quebrado, para hacer expiación por el pecado, para producir una justificación eterna, para poner fin al significado del sistema de sacrificios, y para realizar un pacto poderoso con su pueblo localizado terrenalmente por una semana profética final. Por lo tanto, aquí tenemos nuevamente otro término que aparece tanto en Dn. 9: 26, 27 como en 11: 22.

La 3er. palabra hebrea que se usa en ambos pasajes es *b^crîth*, o “pacto”. *B^crîth* aparece en otras partes de Daniel además de estos dos pasajes. De manera que no es exclusivo de ellos. Sin embargo, es correcto decir que su conexión con el príncipe, o *nāgîd*, es exclusiva para estos dos pasajes. En 9: 26, 27 es el *nāgîd* quien afirmaría el pacto por una semana. En 11: 22 tenemos el *nāgîd* del pacto.

Si las relaciones léxicas entre los términos usados en Daniel significan algo, entonces se debería aludir al mismo personaje en estos dos pasajes. Para nuestro propósito presente no es importante si uno interpreta el *nāgîd* de 9: 26 como un *nāgîd* romano o como Jesús, el Mesías Príncipe, como está bosquejado arriba. No importa cuál de estas dos opciones uno sigue, el cumplimiento de estos versículos tendrá que ser ubicado en el período romano.

Existen tres puntos de contacto entre Dn. 9: 24-27 y Dn. 11: 22. La palabra para “diluvio” es común a ambos pasajes, pero no se encuentra en otras partes de Daniel. Lo mismo se puede decir de la palabra *nāgîd* (“príncipe”). La palabra para “pacto”, aunque se encuentra en otras partes de Daniel, sólo se encuentra en estos dos pasajes en combinación con la palabra *nāgîd* para “príncipe”. A la luz de estas tres ligazones lingüísticas entre estos dos pasajes, es evidente que ellos se deberían referir a algunos de los mismos eventos de una manera o de otra.

Por causa de estas relaciones lingüísticas, los intérpretes que identifican al “príncipe del pacto” en 11: 22 como el sumo sacerdote judío Onías III (asesinado c. del 170 a.C.) están obligados a hacer lo mismo con el *nāgîd* de Dn. 9: 26, 27. Pero dado que las correspondencias históricas de esta profecía de Dn. 9: 24-27 encuentran su cumplimiento en el período romano (ya discutido en un estudio separado sobre Dn. 9),¹⁰ el *nāgîd* del pacto aludido en 11: 22 no puede ser Onías III. La única forma en que se puede mantener tal interpretación es quebrando las relaciones lingüísticas entre Dn. 9: 24-27 y 11: 22, o fechando el 1ro. en el período macabeo. Dado que las evidencias discutidas arriba indican que ambas posiciones son incorrectas, *se debería mantener una fecha romana para Dn. 11: 22.*

Esto nos da un punto cronológico fijo desde el cual interpretar el flujo histórico de la profecía de Dn. 11. Todo lo que precede a Dn. 11: 22 debe preceder a la ejecución de Cristo hecha por los romanos al príncipe del pacto. Ade-

¹⁰ Shea, “Daniel 9: 24-27”.

más, todo lo que sigue al v 22 debe cumplirse, en forma correspondiente, después de la crucifixión de Jesús. Con este punto fijo en mente, debemos procurar descubrir dónde la profecía de Dn. 11 localiza los eventos y las actividades relacionadas con el cuerno pequeño de Dn. 8. De nuevo, las correspondencias lingüísticas son la evidencias más directas en qué confiar.

C. Versículos 32-34

Una correlación de importancia mayor entre Dn. 11 y las profecías precedentes de Daniel, es la que se relaciona con la persecución llevada a cabo por el cuerno pequeño de Dn. 7: 25 y la persecución descrita tal como ocurre de acuerdo con Dn. 11: 32-34. Las relaciones entre estos dos pasajes deben ser dilucidadas por medio de la conclusión de este último (11: 32-34), que se encuentra en Dn. 12: 6, 7.

Después que Gabriel hubo repasado toda la profecía de Dn. 11: 2 a 12: 4, Daniel tuvo una pregunta especial acerca del tiempo: “¿Cuándo será el fin de estas maravillas?” (12: 6). El personaje con semejanza divina, a quien había visto en la visión de Dn. 10: 5, 6, se le apareció de nuevo y juró por el Dios eterno: “Que será por tiempo, tiempos, y la mitad de un tiempo. Y cuando se acabe la dispersión del poder del pueblo santo, todas estas cosas serán cumplidas” (12: 7).

A partir de los contenidos de Dn. 12: 7, es evidente que el período de tiempo profético de “tiempo, tiempos, y la mitad de un tiempo”, o un total de 3 1/2 tiempos, se refiere más directamente al período durante el cual el poder del pueblo santo sería destruido: el tiempo que serían perseguidos. Este diálogo de preguntas y respuestas se desarrolla al final de la profecía de Dn. 11 y 12, y, por lo tanto, se debería referir a algo que fue descrito previamente en esa profecía.

Entonces, la pregunta es: ¿Dónde se describen estos 3 1/2 tiempos de persecución en Dn. 11? El único lugar en Dn. 11 donde se describe una persecución del pueblo de Dios se encuentra en los vs 32-34. “Y los sabios del pueblo instruirán a muchos; y por algunos días caerán a espada y a fuego, en cautividad y despojo. Y en su caída serán ayudados de pequeño socorro”.

La conexión lógica entre estos dos pasajes indica que los 3 1/2 tiempos de persecución mencionados en Dn. 12: 7 están descriptos con más detalles en 11: 32-34, pero sin el elemento de tiempo más específico que se encuentra en 12: 7. Los 3 1/2 tiempos de 12: 7 dan la duración de esa persecución, mientras que 11: 32-34 indica dónde debía ocurrir este período de persecución en el flujo de la historia profética.

Sin embargo, estos 3 1/2 tiempos de Dn. 12: 7 no están aislados en Daniel; aparte del cap. 11, tienen conexiones con otras partes del libro. Otro lugar donde aparecen (esta vez en arameo, en lugar de hebreo) es en Dn. 7: 25. Los 3 1/2 tiempos aquí mencionados también serían tiempos de persecución durante el cual los santos del Altísimo serían entregados en manos (el poder) del cuerno pequeño, y serían vencidos por él.

De modo que estos dos pasajes (Dn. 7: 25 y 12: 7) contienen elementos equivalentes en términos lingüísticos, cronológicos y temáticos. Ambos se re-

fieren a un tiempo de persecución, y ambos indican que la persecución duraría 3 1/2 tiempos. De esta manera, estos dos períodos de tiempo, los eventos que ocurrirían durante ellos, y el perpetrador de estos eventos, se pueden identificar como los mismos. Dado que, según Dn. 7, los 3 1/2 tiempos de persecución serían causados por el cuerno pequeño, es evidente que la equivalencia entre estos dos pasajes indica que el cuerno pequeño de Dn. 7 causaría la persecución referida en Dn. 12: 7.

Dado que el cuerno pequeño que causó la persecución en Dn. 7 salió de la 4ta. bestia en la profecía de ese capítulo, y dado que la 4ta. bestia de esa profecía representaba al Imperio Romano, es evidente que la persecución de Dn. 11: 32-34 sería causada por un poder que surgiría algún tiempo después del establecimiento del dominio por parte de Roma.

Sobre esta base es evidente que ni la persecución de Dn. 11: 32-34 ni la profanación del templo aludida en el versículo precedente (v 31, véase más abajo), se pueden proyectar hacia atrás, al tiempo de Antíoco IV en el siglo II a.C. Ellas deben estar juntas durante la fase religiosa distintiva de la obra de este poder romano, es decir, en el período medieval. Sobre la base de estas asociaciones con las profecías diseminadas en Daniel, se puede decir que la persecución descrita en Dn. 11: 32-34 no fue la persecución que Antíoco IV Epifanes abatió sobre los judíos en Judea entre el 168 y el 165 a.C.

D. Versículo 31

Daniel 11: 31 identifica tres actividades que ejecutaría el poder que consideramos: Sus tropas. . .

- A. Profanarían el templo fuerte (*jill^elû hammiqdâsh hammâ'ôz*).
- B. Quitarían el continuo (*hêsfrû hattâmîd*).
- C. Establecerían la abominación que realiza la desolación (*nânû hashshiqûts m^eshômêm*).

Estas actividades se pueden relacionar con las actividades comandadas por el cuerno pequeño en Dn. 8 de la siguiente manera:

1. Profana el templo fuerte. De acuerdo con Dn 8: 11, el lugar del templo del Príncipe de los ejércitos sería echado por tierra. Esto se refiere a lo que el profeta vio en visión. Mientras varios aspectos de la obra del cuerno pequeño son explicados al final del cap. 8, este aspecto de su obra no lo es. Su equivalente más terrenal está dado aquí, en Dn. 11. Por lo tanto, en cierta medida este pasaje provee una explicación de lo que se quiso significar por medio de esa frase antecedente en el cap. 8. Con el par de sustantivos escritos en 8: 11 aparece un verbo pasivo ("fue quitado"/"echado por tierra"), mientras que en 11: 31 se usa un verbo activo ("profanarán"). Esto parece expresar una forma en que se efectuaría el "echar por tierra" del templo de la visión; es decir, por su profanación. Note la comparación de 11: 31 con este aspecto del cuerno:

- 8: 11: "el lugar de su templo" (*m^ekôn miqdâshô*).
- 11: 31: "el templo fuerte" (*hammiqdâsh hammâ'ôz*).

Aunque están acoplados de diferentes formas, es interesante notar que los sustantivos de ambos pares (“lugar”/“templo” — “templo”/“fuerte”) fueron escritos con *mem* preformativas (la letra “m” prefijada a ciertas palabras en hebreo) a pesar del hecho de que no era necesario hacerlo así. Esta aliteración enfatiza el vínculo entre ambos. Ambas frases son definidas. La primera está calificada a través del uso del sufijo pronominal (“su”), y la segunda a través del uso del artículo (“el”).

Mā'ôz (“fuerte”) concuerda en número, género y determinación con “templo”. Fue escrito después de “templo” en la posición atributiva, y funciona como un adjetivo, a pesar del hecho de que es un sustantivo (“fuerte”, “fortaleza”). O este sustantivo fue usado irregularmente como un adjetivo por razones aliterativas, o, quizá más probablemente, significaría que está en aposición: “el templo, es decir, la fortaleza”. En ambos casos, no existe conjunción entre ellos. Dado que éste no es un pasaje poético, no es legítimo traducir esta frase: “el templo y la fortaleza [= ciudad]” (cf. la RVR).

2. Quita el continuo. De acuerdo con Dn. 8: 11, al Príncipe de los ejércitos le sería quitado el *tāmîd*, o “continuo” (sacrificio/ministerio). Dn. 11: 31 identifica esta responsabilidad de quitar el *tāmîd* usando un verbo en la conjugación causativa (“motivará ser removido”). En este sentido, la frase de Dn. 11 se relaciona más estrechamente con la 2da. referencia al *tāmîd* en Dn. 8: 12, donde se dice que al cuerno pequeño se le daría un ejército (o hueste) sobre el *tāmîd*. Esto sugiere que el ejército del cuerno pequeño habría de ejercer control sobre el *tāmîd*. De acuerdo con Dn. 11: 31, es esto lo que las fuerzas de este poder harían para removerlo.

Las frases de Dn. 11: 31 probablemente se deberían interpretar como interrelacionadas muy íntimamente. De esta manera, estas fuerzas se mantienen así para que puedan profanar el templo (v 31a). Profanarían el templo quitando el *tāmîd* (v 31b) y remplazando en su lugar la abominación de la desolación (v 31c). Está implícito que era necesario remover el *tāmîd* para establecer esa abominación.

3. Establece la abominación que realiza la desolación. La frase: “Abominación que realiza la desolación”, también tiene vínculos lingüísticos con los primeros pasajes de Daniel. La palabra hebrea para “desolador” o “el que realiza la desolación”, es la misma tanto en 9: 27 como en 11: 31. También se manifiesta un enlace entre “la abominación que realiza la desolación” (11: 31) y “la transgresión que realiza la desolación” (8: 13), aunque no es tan precisa. Sin embargo, ambas expresiones tienen que ver con el *tāmîd* (“continuo”) en sus respectivos contextos (cf. 11: 31 con 8: 11, 12).

Estas relaciones lingüísticas parecen estar lo suficientemente próximas como para indicar la misma actividad del cuerno pequeño, tanto en Dn. 8: 12, 13 como en 11: 31. Lo mismo se puede decir acerca de las dos frases precedentes ya examinadas. El templo de 8: 11 está conectado con el templo de 11: 31, y la suerte del *tāmîd* en 8: 12 también está unido con su destino en 11: 31.

Por lo tanto, existen suficientes evidencias léxicas para identificar estos aspectos de la obra del cuerno pequeño con lo que fue descrito en 11: 31. Esta

es otra forma de decir que, desde el punto de vista de la profecía de Dn. 11, el cuerno pequeño (simbolizado en el cap. 8) aparecería en el escenario de acción y realizaría sus actos en una coyuntura histórica importante en el flujo de la historia narrada en Dn. 11: 31.

E. Conclusión

Con Dn. 11: 22 unido al cap. 9, con 11: 31 unido al cap. 8, y con 11: 32-34 unido al cap. 7, estamos capacitados para establecer una cronología relativa entre Dn. 11 y estas profecías. Resultado: Dn. 11 indica claramente que las acciones del cuerno pequeño que aparece en el cap. 8 *siguen* a la muerte del Mesías (cap. 9) y *suceden en relación directa con* la persecución hecha por el cuerno según Dn. 7. Véase el siguiente diagrama:

Interrelaciones históricas y cronológicas de las profecías de Daniel

Daniel 11	Daniel 9	Daniel 8	Daniel 7
Reyes persas (v 2)	Decreto persa (v 25)	Carnero persa (vs 2-4)	Oso persa (v 5)
Rey griego (v 3)		Macho cabrío griego (vs 5-7)	Leopardo griego (v 6a)
Reyes del Norte y del Sur (vs 4-14)		Cuatro cuernos (v 8)	Cuatro cabezas (v 6b)
	Roma imperial		Roma imperial
El <i>Nāgîd</i> del pacto es quebra- do (v 22)	El <i>Nāgîd</i> confirma el pacto y es cortado (vs 25-27)		Cuarta bestia (vs 8, 23)
Fuerzas:		Cuerno pequeño:	
1. Profanan el templo		1. Echa por tierra el templo	
2. QUITAN el conti- nuo		2. Quita el conti- nuo	
3. Abominación de la desola- ción (v 31)		3. Transgresión de la desolación (vs 8-13)	
Persecución a fue- go y espada por 3 1/2 tiempos (vs 32-34; 12:7)			Roma medieval
			Cuerno pequeño: persigue a los san- tos por 3 1/2 tiempos (v 25)

Esta disposición indica que, aunque las acciones del cuerno pequeño fueron descriptas antes en Daniel (cap. 8), la visión describe eventos que ocurri-

rían después de los profetizados en el cap. 9. El cap. 11 sitúa estos eventos significativos del cap. 8 *después* de los del cap. 9 y, esencialmente al mismo tiempo, como la persecución de los santos emprendida por la Roma medieval (cap. 7).

Dado que en el cap. 9 hemos atribuido la mayor parte de los eventos en la profecía al período romano, es decir, al siglo I d.C., eso significa que el cumplimiento histórico de las actividades del cuerno pequeño descritas en el cap. 8 deben ser buscadas algún tiempo después del siglo I d.C. En este punto es impropio querer saber exactamente cuánto tiempo después, dado que aquí sólo estamos interesados en la relación de Antíoco IV con el cuerno pequeño del cap. 8. En vista de que Antíoco IV salió de la escena mucho antes de que sucedieran los eventos de la profecía del cap. 9, y dado que la actividad del cuerno pequeño debe ser fechada después de estos acontecimientos, el cuerno pequeño no puede representar a Antíoco IV Epífanés.

VI. Resumen

Arriba se ha adoptado la posición historicista, la que interpreta las 4 bestias de Dn. 7 como Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma. El intento de algunos eruditos de identificar las bestias 2da. y 3ra. como Media y Persia parece incorrecta, porque: 1) Requiere hacer una distinción no hecha por el profeta en su propio tiempo (siglo VI a.C.). 2) Se necesita el rechazo de la más obvia aplicación histórica de la imagen de la 2da. bestia, la cual toma en cuenta plenamente la naturaleza dual de ese reino. 3) El alineamiento historicista de la profecía está reforzado por sus paralelismos con las bestias y sus identificaciones declaradas explícitamente en el cap. 8.

Esto significa que el cuerno pequeño (que emerge de la 4ta. bestia del cap. 7) salió de Roma. Por lo tanto, el cuerno pequeño del cap. 7 no puede representar a Antíoco IV Epífanés, quien perteneció a una de las divisiones del reino griego, representado por la 3ra. bestia (el leopardo de 4 cabezas).

Dado que los últimos personajes terrenales de las profecías de Dn. 7 y 8 son representados por un cuerno pequeño, y dado que una comparación de las actividades de estos cuernos pequeños indica que son muy similares, hay probabilidades de que ambas profecías describan a la misma entidad histórica. Dado que el cuerno pequeño del cap. 7 no puede ser Antíoco IV, el cuerno pequeño del cap. 8 tampoco lo representaría.

Los argumentos principales para identificar al cuerno pequeño del cap. 8 como Antíoco IV se apoyan (1) en la persecución de los judíos, (2) en la suspensión de los sacrificios y la contaminación del templo de los judíos, y (3) en el establecimiento de su origen a partir del cuerno seléucida, una de las 4 divisiones desarrolladas a partir de la desintegración del imperio de Alejandro. Sin embargo, aquí está involucrada una cierta tensión, pues se utiliza la figura de un cuerno para representar tanto a un rey como un reino al mismo tiempo.

Si los 4 cuernos representan los 4 reinos que surgieron del imperio de Alejandro, entonces la aparición de otro cuerno en el escenario de acción podría representar mejor otro reino en lugar de un rey particular en la línea de uno

de esos reinos. Sin embargo, por mucho que le demos gran importancia a las realizaciones de Antíoco IV, él no puede ser considerado más grande que ninguno de los anteriores emperadores de Persia y Grecia, aunque las superlativas descripciones del cuerno pequeño impliquen su grandeza superior.

El cuerno pequeño salió para conquistar hacia el sur, el oriente y la tierra deseable, o Palestina. La victoria de Antíoco IV en el delta de Egipto fue efímera, ya que Roma lo forzó a retirarse justo después de un año de ocupación parcial. Hacia el final del reinado de Antíoco III, intentó reconquistar los territorios que se rebelaron en el oriente, pero, hasta el momento de su muerte, su éxito en esa empresa fue parcial.

No sólo que ya estaba en posesión de Palestina al tiempo de su ascenso al trono (de manera que no se le podría conceder crédito alguno en relación con ello), sino que él fue la razón principal para que los seléucidas perdieran Judea. De manera que los resultados alcanzados por Antíoco en estas tres regiones geográficas no se ajustan con lo que el cuerno pequeño realizaría en esas mismas áreas de acuerdo con la profecía.

Si bien Antíoco IV suspendió los sacrificios regulares del templo en Jerusalén (e introdujo en el mismo lugar la adoración de otro culto), no echó por tierra el “lugar” (*mākôn*) del templo, que está enumerado entre las cosas que el cuerno pequeño haría según Dn. 8. Ni se puede aplicar las 2.300 “tardes y mañanas” a algún aspecto histórico conocido de su carrera antijudía, ya sea en términos del tiempo en que persiguió a los judíos o en que suspendió sus sacrificios.

Gabriel le dijo a Daniel que la visión era para el tiempo del fin. Dado que el grueso de esta profecía está asociado con el cuerno pequeño y sus actividades, esa porción de ella difícilmente pueda ser aplicada a Antíoco IV, dado que él no se extendió hasta “el tiempo del fin”. Hasta donde sabemos, su propio fallecimiento fue muy natural. Esta información no se conjuga con el fin predicho para el cuerno pequeño de Dn. 8. Cronológicamente, el cuerno pequeño se originaría en la parte final del gobierno de los cuernos seléucidas. Sin embargo, Antíoco IV gobernó en el punto medio de esa dinastía.

El último punto examinado del cap. 8 se relaciona con el origen del cuerno pequeño. La mejor interpretación sintáctica disponible actualmente para los antecedentes de los pronombres y los numerales de Dn. 8: 8, 9, indica que este cuerno salió de uno de los vientos (desde uno de los 4 puntos del espacio), y no de uno de los cuernos. Algunos eruditos, quienes han identificado al cuerno pequeño con Antíoco IV, han argumentado que su origen puede ser trazado hasta uno de los cuernos. Si la interpretación sintáctica de estos versículos es correcta, tal identificación debe ser dudosa. Incluso se podría argumentar que Antíoco, la personificación del cuerno pequeño, salió de uno de los vientos antes que de uno de los cuernos seléucidas. Sin embargo, tal interpretación le quita cualquier significado a la identificación de su origen.

En un estudio separado he concluido que no se ha encontrado evidencia alguna para la existencia de Antíoco IV en la profecía de Dn. 9: 24-27 en términos de su cumplimiento histórico. Por el contrario, a la luz de nuestra exégesis de este pasaje, hemos encontrado razones que nos obligan a interpretarlo más directamente como una profecía mesiánica, lo que ya habían sostenido algu-

nos intérpretes historicistas. En lo que respecta a Antíoco IV, el punto importante acerca de la profecía de Dn. 9 no es exactamente su ausencia histórica en ella, sino la forma en que fueron usados los títulos mesiánicos, especialmente el de *nāgîd*, o príncipe.

Cuando se compara el uso de este título en hebreo con Dn. 11, se puede ver que el *nāgîd* (príncipe) del pacto, o Cristo, aparece en Dn. 11: 22. Esta correlación nos provee de un punto cronológico fijo que nos capacita para interpretar la historia profética de Dn. 11.

Cuando se utiliza ese punto fijo, se puede ver que las actividades del cuerno pequeño, como están descritas en el cap. 8, no aparecen en el cap. 11 hasta el v 31, o algún tiempo histórico después del ministerio y la muerte terrenal de Cristo. Estas relaciones están reforzadas por la identificación de la persecución de Dn. 11: 32-34 con la persecución dirigida por el cuerno pequeño, o Roma medieval, en Dn. 7. Dado que Antíoco IV Epífanes gobernó Seleucia brevemente durante el siglo II a.C., y dado que las actividades antitemplo del cuerno pequeño no fueron desarrolladas hasta algún tiempo después de la muerte de Cristo, Antíoco IV no puede ser el cuerno pequeño.

El principio día por año - I

I. Introducción

Los comentaradores de dos de las tres principales escuelas de interpretación de las profecías apocalípticas de Daniel y el Apocalipsis —preteristas y futuristas—, interpretan los elementos de tiempo en estas profecías como tiempos literales. Los comentaradores historicistas, por otra parte, han interpretado estas referencias como representando simbólicamente períodos de tiempo histórico más largos.

Estos períodos, sostienen los historicistas, deberían ser interpretados de acuerdo con el principio de que un “día profético” significa o equivale a un “año” de tiempo del calendario actual, el cual se extiende a través de los eventos históricos en los que se cumplieron. Este principio día por año proporciona una diferencia diagnóstica básica entre la escuela de interpretación historicista, que emplea este principio, y las escuelas preteristas y futuristas, que no lo hacen.

Otra escuela de interpretación profética menos conocida, si bien considera los períodos de tiempo apocalíptico como simbólicos (como lo consideran los historicistas), los trata en términos muy generales. Se argumenta que los períodos de tiempo no tienen la intención de representar alguna extensión específica de tiempo histórico literal. Este punto de vista se encuentra particularmente entre algunos intérpretes amileniales. La diferencia entre esta opinión de simbolismo general para los elementos de tiempo en la profecía apocalíptica, y la perspectiva más específicamente cuantificada del tiempo simbólico, como lo sostienen los intérpretes historicistas, se abordará en la 3ra. y más grande sección de este capítulo.

Por lo tanto, es de interés, para cualquier evaluación de la posición historicista, determinar si se ha establecido o no este principio a través de interpretaciones razonables de las Escrituras. Las razones citadas debajo, en apoyo de la base bíblica para este principio, se dividen en tres líneas de evidencias principales: (1) Evidencia general: sugiere que en el cumplimiento de estas profecías estaban involucrados largos períodos de tiempo literal. (2) Evidencia más específica: indica que estos elementos de tiempo deberían ser interpretados simbólicamente antes que literalmente. (3) Evidencia super específica: indica que estos elementos de tiempo simbólico deberían ser interpretados sobre la base de un año para un día.

II. Líneas de evidencias generales

1. Filosofía de la historia

La perspectiva preterista de las profecías apocalípticas y sus elementos de tiempo, en esencia, deja de lado la totalidad de la era cristiana, con excepción de una muy pequeña fracción inicial, sin alguna valoración histórica o profética directa por parte de Dios sobre el curso de esa historia.

Tal perspectiva está en marcado contraste con el propósito de la historia del AT, en el que los poderosos actos de Dios en beneficio de su pueblo son narrados a través de la historia bíblica desde Abrahán hasta Esdras. La historia del AT involucra tanto una narración de esos eventos como las evaluaciones proféticas de su carácter. La misma aproximación a la historia de la era cristiana se encuentra presuntamente en los libros apocalípticos de Daniel y el Apocalipsis, si son interpretados en conformidad con líneas historicistas, pero no cuando son interpretados en conformidad con líneas preteristas.

La interpretación futurista de la apocalíptica plantea un problema similar. También deja de lado la mayor parte de la historia de la era cristiana, no dirigida por Dios excepto en términos espirituales generales. Después de este dilatado vacío histórico y profético, recién entonces los futuristas ven de nuevo la voz profética interesándose por los últimos 7 años de la historia de la tierra.

Desde el punto de vista de la escuela de interpretación profético-histórica "continua", las profecías de Daniel y el Apocalipsis proporcionan una visión panorámica y una evaluación descriptiva, divinamente inspirada, de algunos de los eventos teológicamente más significativos de esta era. Se ve que la era cristiana está en continuidad con la descripción histórica y la evaluación profética de los eventos de la era del AT. El mismo Dios ha estado activo de manera similar en ambas dispensaciones.

Esta visión amplia de una más completa interacción de Dios con la historia humana, lleva consigo el corolario de que las declaraciones acerca del tiempo encontradas en estas profecías cubren un panorama más extenso de la historia que el que se puede explicar sobre una base puramente literal.

2. Teología de los períodos de tiempo profético

En las narraciones históricas y en los profetas clásicos del AT se encuentran una docena de profecías de tiempo. También aparecen más de una docena en Daniel y el Apocalipsis. El volumen de material implica que esta clase de panorama profético era importante para el Dios que reveló estas profecías.

Para determinar qué es particularmente significativo acerca de las profecías de tiempo, se debería notar que, hablando en términos generales, lo que sucede durante estos períodos se puede evaluar como adverso, o malo, desde el punto de vista humano. A su fin ocurre un giro más favorable de los acontecimientos. Así, estas profecías de tiempo parecen delimitar períodos durante los que prevalecen circunstancias adversas, o malas, permitidas por Dios.

Se pueden encontrar ejemplos de esta clase de actividad, tanto en las narraciones históricas como en los profetas clásicos del AT, en los siguientes casos: los 120 años a que fue limitada la maldad del hombre antes del diluvio

(Gn. 6: 3); los 400 años profetizados para la opresión de los descendientes de Abrahán en Egipto (Gn. 15: 13); los 7 años de sequía y hambre profetizados por medio de José (Gn. 41: 27); los 3 1/2 años de sequía y hambre profetizados por medio de Elías (1 R. 17: 1); y los 70 años de exilio para el pueblo de Dios profetizados por medio de Jeremías (Jer. 25: 11).

En las profecías apocalípticas encontramos los 3 1/2 tiempos —42 meses; 1.260 días— para la persecución del pueblo de Dios referidas 2 veces en Daniel (7: 25; 12: 7) y 5 veces en el Apocalipsis (11: 2, 3; 12: 6, 14; 13: 5). En el Apocalipsis se menciona otro período de persecución de 10 días de duración (2: 10). Los hombres serían atormentados por espacio de 5 meses bajo la 5ta. trompeta del Apocalipsis (9: 5), y los hombres serían matados por un período de tiempo más largo bajo la 6ta. trompeta (9: 15). Los testigos de Dios yacerían muertos en las calles por 3 1/2 días antes de su resurrección (Ap. 11: 9), y a la abominación de la desolación se le permitiría dominar por 1.290 días (Dn. 12: 11). De nuevo, a la conclusión de cada uno de estos períodos de tiempo, se revertirían estas condiciones adversas para el pueblo de Dios.

Recordar estos ejemplos no quiere decir que *todas* las profecías de tiempo se refieren a que ocurre algo malo o adverso en las épocas que delimitan. Los 7 años de abundancia en la profecía de tiempo dada a Faraón es un ejemplo de un período de prosperidad (Gn. 41: 26, 29). Si bien se predijo que sucederían ciertos eventos calamitosos durante la profecía de las 70 semanas (Dn. 9: 24-27), sin embargo, durante ese período también ocurrirían algunos cumplimientos muy positivos.

No obstante, incluso en estas dos ocasiones, el bien está unido con lo menos beneficioso. Los 7 años buenos fueron una preparación para los 7 años de hambre que le seguirían. Se vio que la respuesta negativa al Mesías por parte del pueblo resultaría en consecuencias terribles para la nación. De esta manera, cuando se toma en consideración el espectro completo de las profecías de tiempo, se puede ver que, en general, ellas delimitan períodos de condiciones adversas.

Este modelo es similar al esquema mayor del plan completo del pecado a través de la historia de la raza humana. También eso sería finalmente delimitado y concluirá cuando Dios ponga fin a la historia humana como la conocemos ahora. De este modo se puede considerar la historia humana como un período de prueba durante el cual se le ha permitido al mal obrar a su manera; pero pronto Dios intervendrá y cerrará ese período de prueba.

De la misma manera, pero en menor escala, estas profecías de tiempo parecen haber delimitado experiencias similares en diversos sentidos a lo largo del curso de la historia humana. El hecho de que Dios llevó a sus conclusiones estos episodios temporales de predominio del mal en tiempos señalados proféticamente, es una prenda o señal del hecho de que también pondrá término a toda la economía del pecado en el tiempo señalado (Hch. 17: 31).

Los períodos de tiempo literal, presentes en las profecías de las narraciones históricas y de los profetas clásicos, fueron amplios para la resolución de los propósitos del mal. Esto es ciertamente válido para los 120 años hasta el diluvio, los 400 años de opresión de los israelitas en Egipto, y los 70 años que fueron arrebatados de su tierra durante el exilio babilónico.

Sin embargo, si los períodos de tiempo en la apocalíptica también son in-

terpretados como literales, parece que no podría operar el mismo principio de equidad en la gran controversia. Si en la apocalíptica los 3 1/2 días, los 10 días, los 3 1/2 años, etc., sólo fueran unidades de tiempo literales, el gran promotor de estos males razonablemente podría quejarse de que no se le dio el tiempo suficiente para demostrar la superioridad de su programa.

La mejor forma de resolver esta disparidad teológica entre el significado del tiempo literal en la profecía clásica y la interpretación del tiempo como literal en la apocalíptica, es interpretar las unidades de tiempo en la apocalíptica como simbólicas antes que literales.

3. El punto final de las profecías

Si todos los períodos de tiempo, que ocurren en las dos clases de profecías mencionadas arriba, fueran interpretados como tiempos literales, contrastarían en general con respecto a su longitud. Las profecías de tiempo encontradas en las narraciones históricas y en los profetas clásicos del AT llegan hasta los 400 años (Gn. 15: 13). El otro extremo se encuentra en la apocalíptica, donde una profecía de tiempo se extiende por sólo 3 1/2 días (Ap. 11: 9).

Cuando los 2.300 días de Dn. 8: 14 son valorados como tiempo literal, el más largo de estos períodos de tiempo en la apocalíptica se extiende por sólo 6 1/2 años; y algunos comentaristas suelen cortar (incorrectamente) este período por la mitad. Dos de estas contrastantes profecías de tiempo largos y cortos aparecen en el mismo cap. 9 de Daniel. En este capítulo, la oración de Daniel por el cumplimiento de los 70 años de Jeremías está respondida con otra profecía acerca de las 70 semanas, o sólo 1 1/2 año si está implicado un tiempo literal.

Un punto importante para tener en cuenta aquí es el *tiempo final en vista* en estas dos clases diferentes de tiempo profético. En las profecías encontradas en las narraciones históricas o en los profetas clásicos del AT, por lo general los períodos de tiempo están conectados con la gente que es contemporánea o vive inmediatamente después del tiempo del profeta.

Las profecías apocalípticas, por otra parte, no sólo hablan para el contexto histórico inmediato del profeta, sino también para tiempos más distantes; incluso hasta el fin del tiempo, cuando se establecerá el último reino de Dios. De esta manera, aquí está implícita una diferencia de enfoque (en términos de tiempo). La profecía clásica se concentra en una visión de tiempo de corta duración, mientras que la apocalíptica incluye una visión de largo alcance.

Estas diferencias plantean una paradoja. Los períodos de tiempo en la profecía clásica, que se concentran en la visión de corta duración, son más largos que los que ocurren en la apocalíptica, la que se enfoca en la visión de largo alcance (esto es, si los elementos de tiempo en la apocalíptica son interpretados como literales).

La forma más razonable de resolver la paradoja y restaurar el paralelismo y el equilibrio en esta ecuación es interpretar los períodos de tiempo en la apocalíptica como simbólicos, y que representen períodos de tiempo histórico real considerablemente más largos.

4. La magnitud de los eventos involucrados

Los eventos bosquejados y descriptos en las profecías apocalípticas de la

Biblia no son insignificantes y periféricos para el mundo político y la historia de la salvación. Las líneas principales de la profecía de Daniel bosquejan el levantamiento y la caída de los grandes poderes que primero gobernarían el Cercano Oriente y luego el mundo del Mediterráneo, desde los días de los profetas hasta el fin del tiempo. Todavía no hemos entrado al reino final de Dios que será establecido después del fin, pero muchos siglos ya han pasado desde el tiempo de Daniel. Colocar estos eventos en esta clase de escala temporal, cuando tales elementos están expresados en pequeños números en conexión con este bosquejo profético, implica que debería estar involucrado más que un tiempo literal.

Además, parece haber un crescendo en este bosquejo de la manera como se lo expresa en Dn. 7, dado que la 4ta. bestia, o Roma, está descripta como más espantosa, terrible y destructiva que cualquiera de las bestias precedentes. Mientras que el objetivo de la bestia es el dominio político, como se lo expresa en este pasaje, el cuerno pequeño que emergió de ella se ha concentrado más sobre cuestiones religiosas, tales como hablar grandes palabras contra el Altísimo y perseguir a sus santos.

De todas las entidades proféticas descriptas en este capítulo, el cuerno pequeño se destaca como el que está en oposición más directa a Dios. Si este es el caso, se puede formular la pregunta: Esta profecía, ¿quiere significar realmente que la contienda entre el cuerno pequeño y el Altísimo se resolvería en exactamente 3 1/2 años literales? Dado el amplio alcance de la historia de la salvación que cubre esta profecía, tal cifra parece no encajar exactamente en un período de tiempo excesivamente corto en el cual concluir eventos de tal importancia.

Algo similar se puede decir acerca del uso repetido del mismo período de tiempo en Ap. 12, donde los 3 1/2 tiempos o 1.260 días (vs 6, 14) delimitan un período particular durante el cual la iglesia de Cristo (representada por la mujer) sería perseguida por el dragón, o Satanás, obrando por medio de sus instrumentos humanos. ¿Una asignación de exactamente 3 1/2 años literales hace justicia a estas declaraciones que están situadas en el contexto de la cumbre de la gran controversia entre Cristo y Satanás (vs 7-12)? La magnitud de los eventos involucrados en este contexto señala más bien a la naturaleza simbólica de los tiempos mencionados aquí para acomodar su realización.

5. El tiempo del fin

En Dn. 8, en la declaración inicial de su explicación, Gabriel dijo al profeta que la visión que se le dio era para “el tiempo del fin” (hebreo: *'eth-qêts*, v 17). Luego comenzó su explicación con el 1er. elemento, el carnero persa (v 20), y continuó hasta el último elemento: el factor tiempo de “tardes y mañanas” (v 26). La inferencia obvia de la explicación de Gabriel es que el elemento de tiempo presentado con esta visión, conduce al intérprete hacia adelante, hasta ese “tiempo del fin” de la historia humana.

El mismo punto se hace resaltar en la explicación de esta visión dada en Dn. 11 y 12. Las actividades finales del rey del norte son descriptas como ocurriendo en el “tiempo del fin” (11: 40). En ese tiempo, Miguel se levanta y liberta a sus santos vivos y resucita a sus santos muertos (12: 1, 2). Aquí la

referencia es al establecimiento del reino final de Dios, y esto ocurre al final del “tiempo del fin”. Dentro de ese mismo “tiempo del fin”, las profecías de Daniel serían deselladas, estudiadas y entendidas (12: 4, 9).

Estas referencias que aparecen en Dn. 11: 40 y 12: 4, 9 indican que el “tiempo del fin” sería un período de tiempo, y que los períodos de tiempo profético registrados en Dn. 8: 14, 26 y 12: 7, 11 conducen a ese período final.

Dado que todas las profecías de Dn. 7, 8 y 10-12 conducen al “tiempo del fin” —que sería seguido por el establecimiento del reino final de Dios—, los períodos de tiempo mencionados en estas profecías naturalmente deberían considerarse como extendiéndose a través de la historia hasta ese “tiempo del fin”. En el contexto de la extensión de la historia descrita en estas profecías, que se extienden desde el tiempo del profeta en el siglo VI a.C. hasta nuestro tiempo y más adelante, los períodos de tiempo literales de sólo 3 1/2 y 6 1/2 años de ningún modo parecen capaces de extenderse hasta cerca de este tiempo del fin. Por lo tanto, estos períodos de tiempo profético deberían ser vistos como simbólicos y representando períodos de tiempo histórico real considerablemente más largos que se extiendan hasta el tiempo del fin.

III. Tiempo simbólico versus tiempo literal

6. El contexto simbólico

En la narración histórica de Gn. 15 se le dio a Abrahán la profecía de que sus descendientes de carne y sangre literales serían oprimidos en una tierra extraña, es decir, en Egipto, por 400 años literales (v 13). Lo que se cumplió en esos mismos términos (cf. Ex. 12: 40).

La profecía clásica de Jer. 25 predijo que Judá sería conquistada por un rey literal, Nabucodonosor; y que sus habitantes serían exiliados a su país, Babilonia, por 70 años literales (vs 8-12). Estos eventos también se cumplieron en los términos en que fueron profetizados (cf. 2 R. 25; Esd. 1).

Estas profecías, y otras semejantes que aparecen en las narraciones históricas y en los profetas clásicos del AT, fueron predichas en términos de personajes, acciones y tiempos literales. Y se cumplieron en esos términos.

La profecía apocalíptica, por otra parte, por lo general hace un uso mucho mayor de los símbolos que en el caso de la profecía clásica. La profecía de Dn. 2, por ejemplo, no predice directamente la venida de un reino griego literal. Más bien lo hace a través del vehículo simbólico del vientre y los muslos de bronce de la imagen. Los símbolos zoomórficos empleados en las profecías de Dn. 7 y 8 son aún más impresionantes que los encontrados en Dn. 2.

Los períodos de tiempo de Daniel están conectados con estos personajes simbólicos y sus acciones. Los que se encuentran en Dn. 12: 7, 11 se retrotraen hacia los tiempos o las acciones ya descriptos con símbolos en Dn. 7: 25 y 8: 11-13. De esta manera, por ejemplo, los 3 1/2 tiempos de Dn. 7: 25 pertenecen originalmente a un cuerno simbólico, no a una persona (o personas) descripta primariamente como tal.

También se puede establecer el mismo punto acerca de los contextos simbólicos de los períodos de tiempo mencionados en el Apocalipsis. Estos con-

textos simbólicos extremadamente complejos, sugieren poderosamente que también deberíamos tratar sus unidades de tiempo como simbólicas.

Cuando los períodos de tiempo de la apocalíptica acompañan a personajes simbólicos que realizan acciones simbólicas, es natural esperar que esos períodos de tiempo también sean de naturaleza simbólica.

7. Las unidades de tiempo simbólico

No sólo que los períodos de tiempo apocalíptico aparecen en contextos simbólicos, sino que de vez en cuando también son expresados en inusuales unidades de tiempo.

Las “tardes y mañanas” de Dn. 8: 14 presentan un ejemplo de esto. Esta unidad compuesta no aparece en otra parte del AT como una unidad para cuantificar numéricamente el tiempo. Probablemente fue elegida para esta profecía porque era particularmente apropiada para la actividad del santuario y del simbolismo involucrado en ello.

De nuevo, los 3 1/2 ‘iddān, o “tiempos”, de Dn. 7: 25 no son las expresiones normales de los escritores bíblicos para denotar unidades de tiempo. Aunque algunos comentaristas sostienen que ese término es simplemente otra palabra para “años”, no existe evidencia léxica, ya sea de fuentes bíblicas o extrabíblicas, para sostener tal argumento. El detalle es que la unidad de tiempo que se usó aquí era intencionalmente simbólica, y que, para determinar el período de tiempo presente que tuvo en cuenta el autor, esas unidades se deben interpretar como simbólicas.

El uso de inusuales unidades de tiempo que no se empleaban comúnmente para los cálculos de tiempo —tales como “tardes y mañanas”, “tiempos”, y otras más, incluso “semanas”—, proporciona sustento a la idea de que aquí está involucrado algo más que exactamente tiempo literal. Unidades inusuales como éstas cuadran mejor con el tiempo simbólico y, probablemente, fueron elegidas para enfatizar ese punto.

8. Los números de tiempo simbólico

Incluso si uno acepta la excepcional “tardes y mañanas” de Dn. 8: 14 como una unidad estándar con la cual medir el tiempo, 2.300 de ellas todavía no es la forma normal para cuantificarlas. Más bien uno se debería haber referido a ese período como 6 años, 3 meses y 20 días, antes que 2.300 días. Lo mismo es verdad de las 70 semanas de Dn. 9, que harían 1 año y 4 1/2 meses sobre una base literal.

La forma normal para dar los 1.290 días de Dn. 12: 11 habría sido con 3 años y 7 meses; los 1.335 días, en el versículo siguiente, habría salido como un correspondiente período más largo (cf. las expresiones de tiempo de Jesús y Santiago: Lc. 4: 25 y Stg. 5: 17). Los 3 1/2 tiempos no es una enumeración normal de uno u otro tiempo, dado que la expresión reza literalmente como “un tiempo, dos tiempos, y la mitad de un tiempo”.

De manera que ninguno de los períodos de tiempo de las profecías de Daniel están expresados de la forma que deberían haber sido si se hubieran usado para expresar tiempo literal de la manera normal. La forma inusual en que son expresados estos períodos de tiempo, tanto con respecto a las unidades de

tiempo como con los numerales usados con ellos, sugiere una vez más que aquí está involucrado lo simbólico antes que lo literal.

En contraste con las declaraciones acerca del tiempo en las profecías clásicas, la apocalíptica emplea números simbólicos con unidades de tiempo simbólico en contextos simbólicos. Estos factores convergen para indicar que estas referencias deberían ser entendidas como representando tiempo simbólico y no literal.

9. Los “días” de Daniel en general

Daniel no presenta un modelo simple, directo, de días obviamente literales en los pasajes históricos (1: 12-15; 8: 27; 10: 3), y aquellos que son literales o simbólicos en los pasajes proféticos. El modelo es más complejo, y esa complejidad proporciona un espectro de uso que se combina con días simbólicos en el final profético de ese espectro.

En las narraciones históricas, la palabra para “días” pudo ser usada para especificar un número general de años que habían pasado. Por ejemplo, Daniel y sus amigos comparecen ante el rey “al fin de ellos [los días]”, cuando la instrucción de ellos cubrió los tres años (1: 5, 18). Nabucodonosor recobró la salud mental “al fin de los [días]” (4: 34 [31]), cuando el período involucrado cubrió 7 tiempos (4: 25 [22]) o años, como probablemente sería mejor interpretada esta unidad. La palabra también se usa en la narración histórica para un pasaje de un período de tiempo del pasado. La referencia hacia atrás, a los “días” de Nabucodonosor, según Dn. 5: 11 se refería a eventos que habían ocurrido más de medio siglo antes.

Una clase similar de uso se puede ver en las profecías de Daniel donde aparece la palabra “días” sin ser cuantificada numéricamente. Por ejemplo, el sueño del cap. 2 según el cual se le revela a Nabucodonosor lo que vendría en los “días”, no “años”, posteriores (2: 28). El fin último de la imagen del sueño vendría en los “días” de los reyes que gobernarían el dividido reino de hierro y barro (2: 44). Una referencia similar se encuentra en Dn. 8: 26, donde se le dijo a Daniel que sellara la visión porque pertenecía a “muchos días”, incluso hasta el tiempo del fin. La misma índole de cosas se expresa de nuevo en Dn. 10: 14. Asimismo, Daniel recibiría su parte “al fin de los días”; es decir, sería resucitado al fin del tiempo (12: 13).

El aspecto divino del uso de esta palabra se encuentra en su título como el “Anciano de días” (7: 9-13). El término describe su existencia pasada, la que no se mide en días o años literales, sino en edades. El también es soberano sobre todos los “días” proféticos e históricos estudiados en este libro.

En la profecía final de Daniel se hace una referencia al período de unos “pocos días”, en los que seguidamente un “cobrador de tributos” (11: 20) sería quebrantado. Dado que él no podría haber recolectado muchísimo tributo en unos pocos días literales, aquí deben estar involucrados días figurados o simbólicos, los cuales se refieren a que su carrera cubre algunos años.

Lo mismo se puede decir acerca de la persecución del pueblo de Dios, mencionada en Dn. 11: 33, que declara que “por algunos días” caería “a espada y a fuego, en cautividad y despojo”. Que esos “días” debería entenderse cuantitativamente parece lo más probable a partir del hecho de que esta referencia

está inserta en el flujo profético de los 3 1/2 tiempos o los 1.260 días de Dn. 7: 25. El eslabón entre estos dos pasajes está confirmado por Dn. 12: 7, que aplica el período de tiempo de Dn. 7: 25 a la persecución de Dn. 11: 32-35. Como se hace notar bajo el N° 10, más abajo, una persecución medida en términos de unos pocos días literales no podría haber sido muy significativa, de manera que aquí se debería tener en vista un período de tiempo histórico más largo y medido más bien en años.

Hasta aquí se han revisado las formas más generales y figuradas en que la palabra “días” se ha usado en Daniel para representar períodos de tiempo histórico actual más largos. Esta clase de uso ya está presente en las narraciones históricas del libro. Y ese uso se mantiene en las declaraciones no numéricas acerca de tiempo en las profecías del libro.

Hasta aquí ya se han repasado 7 de estas declaraciones proféticas. Ninguna de ellas contiene un caso en el que la palabra para “días” haya sido usada en el sentido normal de días literales. Uno se puede referir a esta clase de uso como figurativo o simbólico, pero no es literal.

Por lo tanto, sobre la base del precedente de este uso, uno esperaría que, en los casos donde se enumeran unidades semejantes a “días” en las profecías, ellas también se refieran a períodos de tiempo simbólico o figurado.

La correcta tipología del espectro de usos hechos en Daniel del término “días” parece proceder lógicamente a partir de los días literales en las narraciones históricas, a días figurados en las narraciones históricas, a días no numéricos figurados o simbólicos en las profecías, a días numéricos simbólicos en las profecías.

10. Períodos de tiempo especialmente cortos

Como regla general se puede decir que cuanto más corto es el período de tiempo profético en la profecía apocalíptica, tanto menos probable es que se refiera a tiempo literal. Existen tres casos a tener en cuenta: la última semana de las 70 semanas (Dn. 9: 26, 27); los 10 días de tribulación (Ap. 2: 10); y los 3 1/2 días durante los que los dos testigos de Dios yacerían muertos y sin enterrar en las calles (Ap. 11: 9).

¿Es realmente posible que todo lo enumerado en Dn. 9: 26, 27 pudiera haber ocurrido en una semana literal que se extiende, por ejemplo, de domingo a sábado?

Si los 10 días fueran literales —durante los cuales la iglesia de Esmirna experimentaría tribulación—, ¿por qué entonces fue necesario señalar este hecho proféticamente? Los 10 días literales no parecen justamente un período muy largo a través del cual soportar la persecución. Por otra parte, cuando este período de tiempo se interpreta de acuerdo con el principio día por año, corresponde muy bien con la persecución de Diocleciano a partir del 303 hasta el 313 d.C.

En tiempos de guerra y hambre, los cuerpos eran dejados en las calles por tres días o más sin sus enterrados, a semejanza de los dos testigos de Ap. 11. Así que tal acontecimiento no está sin paralelos. Lo que es inusual acerca de los dos testigos es que son identificados como “los dos olivos, y los dos candeleros” (v 4); tampoco son enterrados. Al final de los 3 1/2 días son resucitados

y ascienden al cielo. El lenguaje simbólico empleado para estos personajes, y las actividades simbólicas conectadas con ellos, enfatizan la probabilidad de que el período de tiempo involucrado también debería ser interpretado simbólicamente como representando un período de tiempo histórico real más largo.

Los períodos de tiempo profético cortos, semejantes a estos ejemplos, sostienen la idea de que, en general, los períodos de tiempo en la apocalíptica son de naturaleza simbólica, puesto que estos tres ejemplos tienen más sentido cuando son interpretados sobre una base simbólica antes que literal.

11. Trompetas y plagas

Como lo hizo notar Kenneth Strand:¹ “Los paralelos entre las 7 trompetas de Ap. 8 y 9 (y 11: 15 y sigs.) y las 7 copas de la ira de Ap. 16. . . son muy obvios y han sido reconocidos hace mucho tiempo”. Strand ha bosquejado estas relaciones con más detalles en un libro suyo de la siguiente manera:²

Trompetas	Objetos	Plagas
8: 7	Tierra	16: 2
8: 8	Mar	16: 2
8: 12	Ríos	16: 4
9: 2	Sol	16: 8
9: 2	Tinieblas	16: 10
9: 14	Eufrates	16: 12
11: 15	Hecho está	16: 17

La serie de trompetas y la serie de plagas ocurren en lados opuestos del punto de apoyo literario, en el centro de la estructura quiástica del Apocalipsis (que Strand ha analizado tanto en el informe como en el libro). De acuerdo con su análisis estructural, las trompetas aparecen en la serie *histórica* (primera parte del Apocalipsis) y las plagas en la serie *escatológica* (última parte del Apocalipsis).

Las profecías dadas bajo la 5ta. y 6ta. trompetas contienen referencias al *tiempo*, mientras que sus miembros correspondientes en la serie de plagas no lo tienen. La rápida explicación para esto es que las plagas llegan al fin del tiempo; mientras que las trompetas, por otra parte, parecen profetizar una serie de eventos que se conectan con el continuo precedente de la historia, los que culminan en esas plagas finales. De esta manera, los períodos de tiempo que transcurren bajo las trompetas deberían culminar en el fin del tiempo en el que ocurren las plagas.

Sin embargo, con el fin de llegar tan lejos, las trompetas 5ta. y 6ta. requerirían de un período de tiempo sustancial para su realización. Este podría ser el caso sólo si las unidades de tiempo mencionadas con estas trompetas son interpretadas como simbólicas, representando períodos de tiempo histórico presente más largos.

¹ Kenneth Strand, “The Literary Structure of the Book of Revelation”. Estudio presentado en el 13^{er} Congreso de la Asociación Internacional para la Historia de las Religiones (Inglaterra, Lancaster, agosto de 1975), p. 8.

² Kenneth A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation*, ed. rev. (Ann Arbor, 1976), p. 47.

12. Periodos de tiempo que abarcan los reinos

A pesar del preciso punto de partida cronológico elegido para ellas, las 70 semanas de Dn. 9 deberían comenzar en algún momento del período persa, dado que, de acuerdo con Esdras y Nehemías, la reconstrucción de la ciudad de Jerusalén se comenzó bajo uno u otro de los reyes de Persia. El decreto sería el punto de partida para el período de tiempo indicado por la profecía.

El Mesías Príncipe aparecería 69 semanas proféticas más tarde, y ese personaje profético ha sido identificado correcta e históricamente con Jesucristo. El fue cortado, como lo predijo la profecía. Los soldados de Roma lo crucificaron.

De esta manera, los dos eventos históricos que delimitan el período profético de 69 semanas ocurrieron en los períodos persa y romano, respectivamente, sin importar los datos precisos elegidos para ellos.

Esto significa que esas 69 semanas cubrieron parte de la historia del imperio persa, transcurriendo contemporáneamente con la historia de los reinos helénicos de Siria y Egipto, y se extendieron por lo menos hasta el tiempo de la crucifixión de Cristo en el período romano de la historia.

Un año y medio (el equivalente aproximado de 70 semanas literales) sólo podría cubrir dos de estos reinos: Persia y Grecia, o Grecia y Roma. Una u otra de estas transiciones sólo podría ser abarcada cronológicamente durante el año en que el último finalmente venciera al primero. Tal período limitado de tiempo literal no podría abarcar hasta el comienzo o el final de los eventos descriptos en esta profecía.

Por lo tanto, las “semanas” involucradas en este período de tiempo profético deben ser de naturaleza simbólica y no literal. (Para el hecho de que la palabra hebrea de este ejemplo significa “semanas” y no cualquier otra cosa, véase más abajo el N° 18.)

El período de tiempo de Dn. 8 (2.300 días) proporciona otro ejemplo de un elemento de tiempo profético que cubre más de un reino. También comienza en los tiempos de Persia y se extiende hacia adelante: hacia la conclusión de las 70 semanas, en un punto mucho más lejano que la caída del Imperio Romano. (Véase el N° 20, más abajo.)

IV. La ecuación un-día-por-un-año

13. Narraciones históricas

En las narraciones históricas del AT existe el reconocimiento de una clase de relación particular entre “días” y “años” que trasciende la mera idea de que estos últimos se componían de los primeros. En estos ejemplos, la palabra “días” (siempre en forma plural) era usada realmente para significar “años”. Ese uso aparece de tres maneras generales:

A. El término “días” fue usado para representar un “año” cuando se refería a un evento anual. Por ejemplo, la Pascua debía ser guardada, literalmente, “de días en días”; es decir, “de año en año” (RVR) o cada año (Ex. 13: 10). De un sacrificio hecho una vez al año se decía que era el “sacrificio de

los días” (1 S. 20: 6; “anual” en RVR). Ana llevaba las vestiduras que había hecho para Samuel una vez cada año (literalmente: “de días a días”, 1 S. 2: 19). Ella los llevaba al mismo tiempo en que su esposo Elcana iba a Silo para ofrecer su “sacrificio de los días”; es decir, su “sacrificio anual” (1 S. 1: 21; “acostumbrado” en RVR).

En Jue. 11: 40 se cuenta acerca del servicio matutino que celebraba la hija de Jefté “de días en días”; es decir, una vez al año (“de año en año” según la RVR). Este pasaje es particularmente instructivo dado que también declara que el duelo era celebrado por espacio de 4 días cada año (*shānāh*). De aquí que, la igualdad entre “días” (“de días en días”) y “año” (*shānāh*) se realiza directamente a través de los términos empleados en este versículo.

B. El término “días” fue usado a veces para especificar directamente un período de tiempo equivalente a un año. Por ejemplo, se declara (en términos literales) que David y sus hombres habitaron en la tierra de Palestina “*días*. . . y cuatro meses” (1 S. 27: 7). Aquí es evidente que se entiende ese período como de “*un año y cuatro meses*”, y esa es la forma en que los traductores de la Biblia por lo general han manejado esta frase.

En Nm. 9: 22 tenemos una parte del pasaje que trata sobre la peregrinación de Israel por el desierto. Las tribus se movían sólo cuando la columna de nubes se levantaba del tabernáculo. De lo contrario permanecían acampados, “ya sea dos días [en hebreo, forma dual], o un mes [singular], o [días]” (en la RVR: “. . . mes, o un año”). La progresión lógica de unidades de tiempo descritas aquí procedería de días a un mes y a un año. De esta manera, la 2da. vez que aparece la palabra para “días” en este versículo (como es usual en la forma plural) se debería tomar como que representa un *año*, que es la forma en que generalmente lo traducen las versiones.

C. A menudo el término “días” se usa en igualdad con los “años” de la vida de un individuo. Por ejemplo, 1 R. 1: 1 declara que “el rey David era viejo y avanzado en días” (literalmente; pero se puede entender muy bien “años”).

Es en el Génesis donde principalmente se encuentra esta clase de declaraciones de tiempo en su forma más plena. Por ejemplo, Jacob hace la siguiente declaración al Faraón: “Los días de los años de mi peregrinación son ciento treinta años; pocos y malos han sido los días de los años de mi vida, y no han llegado a los días de los años de la vida de mis padres en los días de su peregrinación” (Gn. 47: 9).

Esta clase de modelo de pensamiento parece encontrar sus raíces en la genealogía de Gn. 5. La fórmula que se repite 10 veces para los patriarcas antediluvianos enumerados allí es: “X vivió tantos años y engendró a Z. Y X vivió tantos años después que engendró a Z, y engendró hijos e hijas. Y todos los *días* de X fueron tantos *años*, y murió”.

Una relación importante entre “días” y “años” y *la profecía* se ha derivado a partir del uso de estas dos unidades de tiempo en la 3ra. frase de la genealogía de Gn. 6. Refiriéndose a la maldad de los antediluvianos, Dios dijo: “No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne; mas serán sus *días* ciento veinte *años*” (Gn. 6: 3; la cursiva es mía).

El tiempo mencionado aquí transmite una *profecía* acerca de un futuro período de prueba. Durante ese tiempo Noé predicaría y trataría de persuadir

a esa generación pecadora a que aceptara el ofrecimiento de misericordia de Dios mientras persistía el tiempo de prueba. Por lo tanto, ya en Gn. 6 encontramos una profecía acerca de una cantidad de tiempo futuro delimitado claramente. Y en esa *primera profecía de tiempo* de la Escritura, los términos “días” y “años” están unidos directamente.

Del breve estudio arriba expuesto se puede ver que la relación que se ha establecido entre los términos para “días” y “años” forma el uso y modelo de pensamiento lingüístico general a partir del cual surgirá una correspondencia cuantitativa posterior y más específica en los textos proféticos. Es evidente que el principio día por año no afloró repentinamente en una profecía *sui generis* (muy especial). Cuando llegó al escenario, fue extraído de una correspondencia más general que ya formaba parte del pensamiento hebreo.

14. La poesía del Antiguo Testamento

La literatura poética del AT no nos provee del principio un-día-por-un-año con que interpretar los periodos de tiempo en la profecía. Sin embargo, lo que sí hace es proveernos de ejemplos (semejantes a los de las narraciones históricas en prosa citadas más arriba) en que estas dos unidades de tiempo son usadas lado a lado en una correspondencia particularmente estrecha.

En esta clase de literatura, la relación surge del empleo por parte del poeta de una figura literaria conocida como paralelismo. De esta manera, la poesía hebrea nos proporciona nuevos ejemplos de los modelos de pensamiento a partir de los cuales se desarrolló naturalmente el principio día por año.

El libro de Job proporciona varios ejemplos en los cuales “días” y “años” ocurren como un par poético:

¿Son tus días como los de un mortal?

¿tus años como los días de un hombre? (Job 10: 5, BJ).

*Todos sus días vive el malvado en tormento,
contados están los años asignados al tirano (Job 15: 20, BJ).*

*Yo decía: Los días hablarán,
y la muchedumbre de años declarará sabiduría (Job 32: 7).*

*Si oyeren, y le sirvieren,
acabarán sus días en bienestar,
y sus años en dicha (Job 36: 11).*

El poema “Juicio del pacto” de Dt. 32 nos proporciona otro ejemplo de paralelismo hebreo que une estas dos unidades de tiempo:

*Acuérdate de los días de antaño,
considera los años de edad en edad.
Interroga a tu padre, que te cuente,
a tus ancianos, que te hablen (Dt. 32: 7, BJ).*

Se puede citar de los salmos un par de ejemplos más:

*Consideraba los días desde el principio,
los años de los siglos (Sal. 77: 5).*

*Porque todos nuestros días declinan a causa de tu ira;
acabamos nuestros años como un pensamiento.
Los días de nuestra edad [literalmente: los días de
nuestros años] son setenta años;
y si en los más robustos son ochenta años,
con todo, su fortaleza es molestia y trabajo,
porque pronto pasan, y volamos (Sal. 90: 9, 10).*

Esta lista de textos no se cita como un catálogo exhaustivo de tales apariciones; es meramente ilustrativa. El paralelismo exhibido en estos ejemplos no emplea “días” para referirse a períodos cortos de tiempo y “años” para períodos largos. Los términos se refieren a los mismos períodos, pero se calibran en unidades más cortas y más largas. Esta es la misma manera de pensar que se encuentra en las profecías de tiempo, pero allí la equivalencia se ha hecho más específicamente numérica.

En cada caso citado arriba, “días” siempre es la palabra A que aparece primero, y “años” siempre es la palabra B que se usa en segunda posición. Estas palabras probablemente siguen ese orden por causa de la progresión lógica en pensar de “días” a “años”. Por lo tanto, cuando llegamos a las apariciones de la palabra “días” en las profecías de tiempo, un semita antiguo, cuya mente estaba empapada en esta clase de pensamiento paralelístico, naturalmente habría hecho una asociación de los “años” con los “días” encontrados en un contexto simbólico, así como naturalmente habría identificado “años” como la palabra B que seguiría a la palabra A “días” en su aparición como parte de un bien conocido par paralelo.

La correspondencia estrecha y particular entre “días” y “años”, que se encuentra tanto en la prosa como en la poesía del AT, proporciona un trasfondo para la aplicación más específica de esta clase de pensamiento en las profecías apocalípticas de tiempo.

(La declaración poética de Is. 61: 2 presenta un ejemplo no común del orden invertido de los elementos de tiempo “día” y “año”. Al “año de la buena voluntad de Jehová” le sigue el “día de venganza del Dios nuestro”. Este concepto específico del cual deriva este uso de la palabra “día” es “el día de Jehová”, una expresión usada por todos los profetas para describir un tiempo de juicio final para Israel o Judá, o para las naciones alrededor del pueblo de Dios, o para los reinos y pueblos vistos en la profecía como surgiendo en el futuro. De esta manera, existe una razón teológica particular para que el orden más común [día-año] se haya invertido en este pasaje. Por esa razón es la excepción, y no la regla.)

15. Levítico 25: 1-7

Este es el 1er. texto bíblico en que se refleja el principio día por año. En este trozo de legislación levítica se estableció una práctica para la economía agrícola de Israel que se designaría como año sabático. Al agricultor israelita se le dio instrucciones para que por 6 años sembrara sus campos, podara sus viñedos y juntara la cosecha en sus graneros y almacenes. Pero se le instruyó para que en el 7mo. año dejara la tierra sin cultivar y los viñedos y huertos sin po-

dar. Lo que crecía por sí solo podía ser consumido como alimento por cualquiera: el extranjero, el pobre, el esclavo, como así también por el dueño; pero no debía ser cosechado y almacenado.

El año sabático estaba señalado como el último o 7mo. año en un período de 7 años. La legislación fue introducida con estas palabras: “Cuando hayáis entrado en la tierra que yo os doy, *la tierra guardará reposo para Jehová*” (v 2; la cursiva es mía). Sin embargo, el “reposo” referido en esta instancia no era el sábado, el 7mo. día semanal, sino el “sábado” de cada 7mo. año. Una traducción literal de la frase rezaría así: “La tierra sabatizará un sábado para Jehová”.

Cuando el mandamiento se repite de nuevo en el v 4, se lo menciona de una manera ligeramente diferente: el 7mo. año sería un año en que “la tierra tendrá descanso, reposo para Jehová”. El comentario que también agregaríamos a esto es que sería un “sábado de reposo solemne (*shabbath shabbāthôn*)”. Cuando esta última frase se repite en el v 5, la palabra para “año” aparece en la misma posición que la palabra para “sábado”. De manera que las dos declaraciones se leen así: El 7mo. año. . .

“será un *sábado* de reposo solemne para la tierra” (v 4).

“será un *año* de reposo solemne para la tierra” (v 5).

Nuevamente el paralelismo gramatical enfatiza la identificación de ese año como un sábado de la tierra para Jehová.

Shabbāthôn (reposo solemne), la 2da. palabra hebrea que se usa en estas frases, obviamente deriva de la radical para sábado (*shabbāth*). Comúnmente se la traduce “reposo solemne” o con una expresión similar. Andreasen ha encontrado que esta palabra “describe lo que realmente caracteriza al sábado, o cualquier otro día que tiene cualidades sabáticas. En este sentido ha sido calificado de *abstracto verbal*, que significa: ‘guardar el sábado’. Por lo tanto, concluimos que *shabbāthôn* describe el contenido del sábado; es decir, es una abstracción de ‘guardar el sábado’. . .”³

La palabra *shabbāthôn* sólo aparece en Exodo y Levítico, y en estos libros es usada en 10 pasajes. Se la aplica al sábado semanal (Ex. 16: 23; 31: 15; 35: 2; Lv. 23: 3), al Día de la Expiación (Lv. 16: 31; 23: 32), a la Fiesta de las Trompetas (Lv. 23: 24), y al primero y último días de la Fiesta de las Enramadas (Lv. 23: 39), además de sus dos ocasiones en conexión con el año sabático considerado arriba (Lv. 25: 4, 5).

Dado que los días de fiesta (Fiesta de las Trompetas; Día de la Expiación; primero y último días de la Fiesta de las Enramadas) podían caer en cualquier día aunque no fuera el 7mo. día de la semana, es evidente que la palabra *shabbāthôn* también podía ser usado para otros días que no fueran el sábado semanal. Sin embargo, es evidente que el sábado semanal había sido el modelo y que su significado especial se había extendido a esos días festivos. Es su cualidad de día sábado lo que los hizo sábados de reposo solemne.

Más importante para la presente discusión es la evidencia de que *shabbāthôn* (fuera de nuestro pasaje de Lv. 25: 1-7) nunca se aplica a más de un día por vez.

³ Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbaths* (Missoula, Society of Biblical Literature, Dissertation Series, N° 7, 1972), p. 113.

El día de la Fiesta de las Trompetas y el Día de la Expiación eran días individuales que caían en el 1ro. y 10º días del 7mo. mes. No era toda la Fiesta de las Enramadas la que era una *shabbath shabbâthôn*, sino que sólo el 1ro. y 8vo. días de ese festival estaban calificados para esa designación particular. De manera que los otros usos de esta palabra se refieren a *días* simples o individuales. De igual manera, en Lv. 25: 4, 5 la palabra ha sido adoptada y aplicada a *años* simples o individuales. De este modo, una palabra con conexiones más específicas a días individuales, en Lv. 25 ha sido aplicada por analogía a años individuales.

Está claramente implícito en Lv. 25: 1-7 que el año sabático está moldeado a partir del día sabático; es decir, a partir del sábado semanal. A los 6 días de labor le seguía un 7mo. día de reposo sabático; a 6 años de cultivo le seguía un 7mo. año de reposo sabático para la tierra. El 7mo. día sábado debía ser un sábado de “reposo solemne” (Lv. 23: 3); y el 7mo. año, el año sabático, debía ser igualmente un sábado de “reposo solemne” para la tierra (Lv. 25: 4, 5).

De esta manera existe una relación directa entre “día” y “año”, dado que para ambos se aplicó la misma terminología, y el posterior año sabático fue modelado conforme al día sabático anterior. Esta relación llega a ser cuantitativamente más clara cuando, en Lv. 25, se considera el siguiente trozo de legislación perteneciente al período jubilar.

16. Levítico 25: 8

Aun cuando éste es un pasaje legislativo, el principio día por año opera de la misma forma tanto aquí como en Daniel: el uso de “días” (que se extienden hacia el futuro) para señalar los “años” del futuro.

El pasaje tiene que ver con la instrucción para la observancia del año jubilar o de jubileo. Una traducción literal de la cláusula de apertura de Lv. 25: 8 se leería así: “Tú contarás siete sábados de años, siete años siete veces, y los días de los siete sábados de años serán para ti 49 años”.

La explicación de la primera expresión numérica, como está dada en la 2da. frase de la misma cláusula, indica que un “sábado de años” se debe entender como un *período* de 7 años. El sábado era el 7mo. día de la semana. En este pasaje, el 7mo. día ha sido tomado para significar un *7mo. año*. Como el 7mo. y último día de la semana, en este pasaje el sábado ha sido adoptado para significar el *7mo. año* de un período de 7 años. De esta manera, *cada día* de las “semanas” que termina con estos “sábados” en el ciclo jubilar representa un *año*.

Que la terminología “sabática” tenía la intención de representar “semanas” es evidente a partir de la fraseología paralela dada dos capítulos más atrás. La referencia que se hace allí es a la Fiesta de las Semanas, o Pentecostés, que se celebraba después de 7 “semanas completas”; literalmente, “siete sábados, completos” (*shabbâthôth t'mîmôth*, Lv. 23: 15). Dado que uno debe contar más que “días” sábados plenos para llegar al quincuagésimo día designado para la celebración del Pentecostés, es evidente que aquí “sábados” significa “semanas”, así como comúnmente se traduce en las diversas versiones de la Biblia. Esta fraseología paralela, perteneciente al Pentecostés, indica que los “sábados” mencionados en Lv. 25: 8 con referencia al período jubilar también deben significar “semanas”.

De manera que el día sábado y los 6 días precedentes llegaron a usarse como el modelo por el cual se calculaba la ocurrencia del año jubilar de acuerdo con las directivas divinas. Cada uno de estos días-años se extenderían hasta el futuro, desde el comienzo de estos ciclos, para delimitar la llegada del año jubilar.

En la profecía, este uso del principio día por año tiene un paralelo más directo en Dn. 9: 24-27. En esa profecía se usa una palabra diferente (*shāvū'a*), pero significa la misma cosa que “sábados” en Lv. 25: 8; es decir, “semanas”. Por lo tanto, la aplicabilidad del principio día por año a los periodos de tiempo de Dn. 9: 24-27 es especialmente evidente a partir de la construcción paralela de la instrucción levítica sobre el año jubilar. Casi se podría decir que el periodo de tiempo involucrado en Dn. 9: 24-27 se estableció siguiendo el modelo de la legislación jubilar.

Dado que es legítimo aplicar el principio día por año a los días de las semanas de Lv. 25, para en lo sucesivo calcular el tiempo para el siguiente jubileo, también es legítimo aplicar este mismo principio día por año a los días de las semanas de Dn. 9, para en lo sucesivo calcular el tiempo a partir del comienzo de su ciclo. Por extensión, este mismo principio también se puede aplicar razonablemente para los “días” de las otras profecías de tiempo en Daniel.

17. Números 14: 34

El tercer uso bíblico específico del principio día por año se encuentra en Nm. 14: 34. En este lugar el principio se emplea en forma un poco diferente que en Lv. 25.

En Nm. 14, los “días” usados para medir los “años” se derivan de los eventos del pasado histórico inmediato: los 40 días que los espías israelitas emplearon en su exploración de Canaán. Contrariamente a la intención divina, el pueblo acampado aceptó el mal informe dado por la mayoría de los espías. Como consecuencia, Dios los sentenció a vagar por el desierto por 40 años:

“Conforme al número de los días, de los cuarenta días en que reconocisteis la tierra, llevaréis vuestras iniquidades cuarenta años, un año por cada día; y conoceréis mi castigo”.

De manera que la suerte de la generación que vagaría por el desierto se predijo en la forma de un juicio profético, un juicio profético calibrado en términos del principio día por año.

Cuando uno llega a la interpretación de un “día por un año” en la profecía apocalíptica, es evidente que el “día” profético se usa para un “año” histórico de una manera ligeramente diferente que la usada en Números. En esta instancia *un día pasado* significa *un año futuro*; en la apocalíptica *un día futuro* significa *un año futuro*.

Sin embargo, eso no significa que estos dos funcionamientos estén necesariamente sin relación. Con dos clases diferentes, pero relacionadas, de profecías de tiempo (clásica/apocalíptica), sólo se puede esperar que algunos elementos, que se encuentran en la primera clase, fueran transformados y usados en la clase posterior de una manera algo diferente.

Eso no significa que el principio día por año encontrado en ambos es de origen independiente. Simplemente significa que ha sido adaptado y transfor-

mado para su uso particular en la clase posterior de tiempo profético de la apocalíptica. Las dos clases de profecías de tiempo todavía pueden considerarse relacionadas; y la primera (clásica) todavía habla de la naturaleza de la posterior (apocalíptica). La apocalíptica no tiene que usar los días proféticos de la profecía clásica precisamente de la misma manera en que lo hizo la profecía clásica; pero el uso posterior de tales elementos de tiempo en la apocalíptica todavía se desprende del modelo básico proporcionado por la profecía clásica.

Lo mismo se puede decir de la divergencia entre la naturaleza de la operación del principio día por año en Levítico y de la forma en que se usa aquí, en Números. También se puede decir del siguiente caso que se analizará, que es Ez. 4: 6, en el que se aplicó el mismo principio pero de una manera diferente a su aplicación en Nm. 14 y Lv. 25.

Su uso posterior, aún en Daniel, en realidad se remonta a su uso más primitivo —el encontrado en Lv. 25—, como ya se ha señalado. De este modo, el espectro de este uso se puede ver como continuo, y no como discontinuo. Así como el uso lingüístico de “días” apareado con “años” en los pasajes en prosa y poéticos del AT forma un trasfondo para el desarrollo del principio, así también esos pasajes en que el principio día por año se emplea de maneras diferentes proporciona un trasfondo para la aplicación específica que se hace de él en la apocalíptica.

18. Ezequiel 4: 6

Ez. 4 describe una parábola actuada con tres puntos principales: el significado de la pantomima; el elemento de tiempo profético involucrado; y el trasfondo histórico para el elemento de tiempo.

El contexto pone en claro que el objetivo de la parábola era representar el sitio y la conquista de Jerusalén y el exilio de su pueblo. Los 430 años [390 + 40], que se derivan de los 430 días para que el profeta yaciera primero sobre un lado y luego sobre el otro, parece referirse al estado progresivamente pecaminoso de la sociedad israelita bajo la monarquía hebrea dividida. Los días durante los cuales el profeta llevaría estos pecados se corresponden con el tiempo que Dios tomó para juzgar a su pueblo en el templo así como se lo describe en Ez. 1, 9 y 10.

Los elementos de tiempo de esta profecía autorizan su comparación con los encontrados en Nm. 14: 34. Cuando se hace tal comparación, emergen similitudes precisas entre estos dos pasajes. La siguiente es una traducción un tanto literal:

Números 14: 34. “De acuerdo con el número de los días [*b^emispar hayyāmîm*] que espionaron la tierra, cuarenta días [*’arbā ’im’yôm*], día por año, día por año [*yôm lashshānāh yôm lashshānāh*], llevarán su pecado [*tîs’û ’^awônō-thêkem*] cuarenta años [*arbā’im shānāh*]”.

Ezequiel 4: 4-6. “El número de los días [*mispar hayyāmîm*] que descansas sobre tu lado, y llevarás su maldad [*tîsšā’^awônām*]. Te he dado los años de su mal [*sh^enê^awônām*] de acuerdo con el número de días [*’^rmispar yāmîm*], trescientos noventa días, y llevarás la maldad de la casa de Israel. . . y llevarás la maldad [*nāsā’thā^awôn*] de la casa de Judá cuarenta días [*’arbā’im yôm*], día por año, día por año [*yôm lashshānāh yôm lashshānāh*] te he dado”.

En estos dos pasajes se corresponde directamente varios aspectos del lenguaje original. Tanto el acto de “llevar” como la “maldad” llevada se expresan de la misma manera. Ambos son introducidos con la misma frase que se refiere a “el número de los días”, y ambos expresan la idea de “cada día por un año” con la misma frase reduplicada: “día por año, día por año”.

A partir de estas comparaciones se puede ver que el más tardío de estos dos textos (Ez. 4) es directamente dependiente del de Números, anterior, en varias formas significativas. Por lo tanto, el principio día por año de Ez. 4: 6 es, lingüísticamente, el mismo que el de Nm. 14: 34.

Si bien el principio involucrado en estos dos pasajes es el mismo, existe una diferencia significativa en la forma que se ha aplicado ese principio. Los “días” proféticamente futuros de Ezequiel se derivan de los “años” históricamente pasados. Esto se opone a la situación en Números, donde los “años” de juicio siguen a los “días” de pecaminosidad. Por lo tanto, en Números tenemos una aplicación de un-día-por-un-año, mientras que en Ezequiel tenemos una situación un-año-por-un-día. Pero el principio involucrado en ambas instancias es el mismo, como es evidente a partir de las precedentes comparaciones lingüísticas entre ellos.

Ezequiel no dice “año por día” cuando Números dice “día por año”. La fraseología última (“día por año, día por año”) aparece en *ambos* pasajes, *formulada de la misma manera*. No hay diferencia entre ellos en este respecto, aun cuando difieren en su aplicación histórico-cronológica. Este hecho demuestra que se podría emplear el mismo principio de día por año de maneras diferentes en ocasiones diferentes.

Los “días” simbólicos presentes en la apocalíptica se refieren a eventos que ocurrirían en el futuro a partir del tiempo del profeta. Por lo tanto, en la aplicación del mismo principio día por año de estos “días” simbólicos simplemente se puede ver una forma más en que se puede aplicar este principio. La comparación de Ezequiel con Números y de Números con Levítico ya ha abierto esa posibilidad al demostrar las diferentes formas en que se usó este principio.

19. Las semanas de Daniel 9

Todos los comentaristas de Daniel concuerdan en que los eventos profetizados en Dn. 9: 24-27 no se pudieron haber completado dentro de 70 semanas literales o 1 año y 5 meses. Dado que este período de tiempo profético simbólicamente significa un período más largo de tiempo histórico real, es importante decidir cómo se debería determinar la longitud de ese período más largo.

Lo crucial aquí es la palabra *shāwû 'a*, que aparece 6 veces en sus formas singular y plural en estos 4 versículos. Dado que esta palabra proporciona los períodos básicos de la profecía, su traducción desempeña una parte importante por la forma en que los obtenga el intérprete.

Dos aproximaciones principales pero significativamente diferentes se han tomado en relación con este asunto. El 1ro. es traducir la palabra como “semanas” y derivar los períodos de tiempo de las profecías de los “días” que los componen. El cálculo se hace sobre la base del principio día por año. De esta manera, cada día de estas “semanas” se vería como un día profético que

representa un año histórico. Este es el enfoque adoptado por la escuela historicista.

La 2da. aproximación es traducir esta palabra como “sietes”, “septenas”, “héptadas”, “hebdómadas” u otras semejantes. A partir de esta clase de traducción puramente numérica es que se dice que *shāvû‘a* lleva en sí directamente implícito “años”, es decir, se lo considera como “sietes (de años)”, tiempo literal y no simbólico. De esta manera, el intérprete ha evitado el paso intermedio a través del cual estos “años” habrían sido derivados de los “días” de las “semanas” proféticas. Este es el enfoque adoptado por las escuelas de pensamiento preteristas y futuristas.

Una razón para esta aproximación a la traducción es separar la profecía de las 70 semanas de Dn. 9 de las otras profecías temporales del libro y ubicarlas en una clasificación distinta por sí misma. El efecto de esto es mitigar las implicaciones del principio día por año defendido por el sistema de interpretación historicista.

Si de esta manera se niega la función del principio día por año en la interpretación de Dn. 9: 24-27, entonces los preteristas y futuristas por igual están en libertad para negar su aplicación a las otras profecías de tiempo. Por otra parte, si es válido aplicar el principio día por año a los “días” de las “semanas” en Dn. 9, entonces es lógico aplicar el mismo principio a los “días” de las profecías temporales que se encuentran en otras partes de Daniel así como también a los escritos apocalípticos del Apocalipsis.

De esta manera, una forma destacada en que se ha intentado torcer el peso de esta conclusión lógica ha sido traducir *shāvû‘a* como “sietes” en lugar de “semanas”. Por lo tanto, es importante hacer un examen de la forma en que se debería traducir esta palabra, y en cualquier análisis del principio día por año de las profecías temporales de Daniel.

La palabra hebrea para “semana”, *shāvû‘a*, se deriva de la palabra para “siete”, *shēva*. Sin embargo, se derivó como un término especializado para ser aplicado sólo a la unidad de tiempo consistente de 7 días, es decir, la “semana”. Para esta especialización se utilizó una vocalización diferente. Esta diferencia es evidente incluso en los textos hebreos no puntuados (las consonantes hebreas escritas sin vocales) dado que la letra hebrea *wāw* se escribía consecuentemente como la vocal *u* en esta palabra particular (cf. Dn. 9: 27).

Este deletreo es uniforme en la Biblia como así también en los 6 textos provenientes de Qumrán en los cuales aparece esta palabra. Por lo tanto, darle a esta palabra un valor numérico sólo en Dn. 9, es confundir su origen etimológico con su forma y función derivadas.

La terminación plural masculina de esta palabra en Dn. 9, en contraste con su terminación plural femenina en otras partes del AT, es de significación sólo para indicar que es uno de los muchos sustantivos hebreos con género dual.⁴

El mismo fenómeno se puede demostrar para los casos en que aparece esta palabra en el hebreo de la Mishná, el hebreo de Qumrán, el arameo de Qumrán, y también los textos posteriores siríacos y etiípicos. Además, si el mascu-

⁴ Diethelm Michel, *Grundlegung einer hebräischen Syntax*, 1 (Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977): 34-39; Mordechai Ben-Asher, “The Gender of Nouns in Biblical Hebrew”, *Semitics* 6 (Pretoria, 1978): 9.

lino plural en Dn. 9: 24 se debía entender numéricamente, la frase consonántica *shb'ym shb'ym* se debería traducir como “setenta setentas”, y no como “setenta setes”.

La palabra *shāvū'a* aparece 13 veces en el AT fuera de Dn. 9. Virtualmente todas las versiones de la Biblia están de acuerdo en traducirla como “semanas”. Además, si en todas partes del AT es “semanas”, entonces, sobre la base de la evidencia lingüística comparativa, se debería traducir “semanas” en Dn. 9.

En 7 de estos usos, fuera de Dn. 9, están conectadas con la “Fiesta de las semanas” o “Pentecostés”. Claramente, es la “Fiesta de las *semanas*”, no la “Fiesta de los *sietes*”.

Lo mismo se puede señalar de Dn. 10: 2, 3, donde la palabra aparece dos veces como una referencia al período de tres “semanas” durante el cual Daniel se afligió y ayunó por el destino de su pueblo. En este pasaje, la palabra está modificada por la palabra calificadora “días”. Por causa de esto, algunos han argumentado que la expresión se debería traducir como “semanas de días”, con lo cual implican que la profecía de Dn. 9: 24 se debería entender como significando “semanas (de años)”. Pero el argumento malinterpreta la expresión idiomática hebrea presente en esta expresión.

Cuando una unidad de tiempo —tal como una semana, un mes o un año— está seguida por una palabra para “días” en plural, el modismo se debe entender como que significa unidades “plenas” o “completas”. De esta manera, la expresión “un mes pleno” o “un mes entero”, en hebreo se lee literalmente: “meses días” o “meses de días” (véase Gn. 29: 14; Nm. 11: 20, 21; Jue. 19: 2; en este último ejemplo la palabra para “días” precede al término para “mes”). La expresión “años completos”, reza literalmente “años días” (véase Gn. 41: 1; Lv. 25: 29; 2 S. 13: 23; 14: 28).

De esta manera, la expresión hebrea en Dn. 10: 2, 3, a saber, “tres semanas días”, significa, de acuerdo con este modismo, “tres semanas plenas”, o “tres semanas completas”. Lingüísticamente, este modismo impide llegar a la conclusión de que esté implícito en este pasaje “semanas de días” en contraste con “semanas (de años)”.

Es muy arbitrario, por lo tanto, traducir *shāvū'a* como “siete” o “sietes” en Dn. 9: 24-27 y tres versículos más adelante traducirlo como “semanas” en Dn. 10: 2, 3, como lo traduce la Nueva Versión Internacional (NIV en inglés) en el cuerpo de su texto. Todos los usos en otras partes de Daniel, en otras partes del AT, en el hebreo extrabíblico y en las lenguas semíticas emparentadas, indican que esta palabra se debería traducir como “semanas”. No se puede obtener ningún apoyo de cualquiera de estas fuentes para traducir esta palabra de cualquier otra manera que no sea “semanas”.

Algo similar se puede decir del griego de la Septuaginta (comúnmente designada como LXX, una traducción de la Biblia hebrea al griego durante la última parte del período intertestamental antes de Cristo).

El número cardinal “siete” aparece más de 300 veces en la LXX, y está representado consistentemente por *hepta* y sus formas derivadas.⁵ El numeral

⁵ Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (Graz, Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt), t. 1, “hepta” y otros.

ordinal “séptimo” se usa unas 110 veces en la LXX y está representado consistentemente por *hebdomos* y sus formas derivadas.⁶

En 17 de las 19 ocasiones en las que aparece *shāvû‘a* en el hebreo del AT, la LXX la traduce con el femenino colectivo *hebdomas* y sus formas derivadas. (Las otras dos ocasiones no dan idea del uso de este término, puesto que las “dos semanas” de Lv. 12: 5 son traducidas “dos veces siete días”, y el griego de Jer. 5: 24 es más bien lejano del texto hebreo.)

No existe superposición en el uso de la LXX entre *hebdomas* para “semanas” por una parte, y *hebdomos* y *hepta*, “séptimo” y “siete”, por otra parte. Si las 11 referencias a *hebdomas* fuera de Dn. 9 se deberían traducir como “semanas” en lugar de “sietes”, entonces de nuevo, sobre la base del uso comparativo de la LXX, ellos se deberían traducir de la misma manera en Dn. 9.

Por ello, tanto a partir de las fuentes semíticas como de la LXX se puede concluir que la mejor evidencia lingüística actualmente disponible respalda la traducción *shāvû‘a* como “semanas” en Dn. 9: 24-27. De esta manera, esta palabra lleva consigo el principio día por año a la profecía de las 70 semanas. Además, su aplicación allí puede ser razonablemente extendida a las otras profecías del tiempo de Daniel.

20. Las semanas y años en Daniel 9

La oración de Daniel en el cap. 9 comienza con una súplica a Dios por el retorno de su pueblo a su tierra sobre la base de los 70 años que Jeremías profetizó que estarían exiliados en Babilonia (v 2; cf. Jer. 25: 12; 29: 10). En respuesta a su oración, Gabriel le aseguró a Daniel que ellos retornarían y reconstruirían el templo y la ciudad capital. Al hacer esto, Gabriel también delimitó otro período de tiempo profético: 70 semanas. Durante ese período ocurrirían otros eventos, más allá de los mencionados previamente (Dn. 9: 24-27).

Dado que estos eventos no podrían haber sido realizados en 70 semanas literales, es evidente que era la intención de que a este período de tiempo posterior se lo debería entender simbólicamente. La semana de 7 días proporcionó el modelo sobre el cual se basaron las unidades simbólicas de ese período de tiempo. De esta manera encontramos dos períodos de tiempo profético en esta narración de Dn. 9: los 70 años y su comienzo, y las 70 semanas y su final; el uno literal, el otro simbólico. ¿Cuál es la relación entre estos dos períodos de tiempo?

Se puede ver una relación entre ellos a partir del hecho de que ambos son de naturaleza profética, y que el último se dio en respuesta a la oración acerca del primero.

También se puede sugerir una correspondencia entre ellos sobre la base de su ubicación en posiciones similares en la estructura literaria de la narración. A esta estructura se la puede bosquejar como A:B:C: :A’:B’:C’, en el cual A y A’ representan el v 1, introductorio, y los vs 20-23; B y B’ representan los 70 años y las 70 semanas; y C y C’ representan el resto de la oración de Daniel y el resto de la profecía de Gabriel, respectivamente.

⁶ *Ibid.*, pp. 361, 362.

La profecía de los vs 24-27 comienza con un elemento de tiempo (70 semanas) en lugar de terminar con él (como es más común en las otras profecías de Daniel: cf. 7: 25; 8: 14; 12: 7, 11, 12). Este hecho tiene el efecto de yuxtaponer el período de 70 semanas con lo que le precede; es decir, la oración de Daniel y el período de 70 años que menciona como impulsando su oración.

Otra forma en que estos dos períodos están unidos es a través del uso común del número 70. Esta no es una selección casual de los números. El último ha sido modelado directamente conforme al primero. El último período de tiempo (las 70 semanas) es *simbólico*. El primero (el período de 70 años) es *literal*. Por lo tanto, cuando se busca una unidad de tiempo literal como el medio por el cual interpretar los “días” de las “semanas” simbólicas, las relaciones directas entre esos dos períodos de tiempo razonablemente sugieren que se pueden escoger los “años” del primero para servir a esa función.

Estas dos profecías de tiempo también están relacionadas por el hecho de que ambas son múltiplos de 7. Cuando se multiplican las 70 semanas por sus unidades individuales, se encuentra que contienen 7 veces más unidades simbólicas que las unidades literales de los 70 años (70 años = 490 días-años).

Además, cuando las unidades simbólicas de las 70 semanas se interpretan de acuerdo con las unidades literales de los 70 años, se produce una relación que es paralela a la relación entre el período del jubileo y el período del año sabático (Lv. 25: 1-19). Se puede recordar (cf. N° 15 más arriba) que los años del jubileo también eran determinados en términos de “semanas” en la legislación dada acerca de ellos en Lv. 25: 8. La relación entre Lv. 25 y Dn. 9 se puede bosquejar como sigue:

Un período sabático

Lv. 25: 1-7 = 7 años

Dn. 9: 2 = 7 años x 10 (= 70)

Un período jubilar

Lv. 25: 8-17 = 7 semanas de años x 7 (= 49)

Dn. 9: 24 = 7 semanas de días x 7 x 10 (= 490; aplicando el principio día por año)

El cronista aplicó la terminología del año sabático a los 70 años de la predicción de Jeremías de la cautividad babilónica: “Para que se cumpliera la palabra de Jehová por boca de Jeremías, *hasta que la tierra hubo gozado de reposo*; porque todo el tiempo de su asolación *reposó*, hasta que los setenta años fueron cumplidos” (2 Cr. 36: 21; la cursiva es mía). Dado que la tierra reposaba cada 7mo. año, es evidente que el escritor inspirado consideró los 70 años de cautividad como la suma de 10 períodos de años sabáticos.

Puesto que el período de 70 años (mencionado por Daniel en el v 2 justo antes de su oración) se entendía como relacionado con la legislación del año sabático (Lv. 25: 1-7), se podría esperar que el período de 70 semanas (al final de su oración) se relacionaría con el período del jubileo. Esta es la secuencia en Lv. 25: 1-17 (año sabático-jubileo). De esta manera las 70 semanas, o 490 años (sobre el principio día por año), se pueden ver como 10 períodos de jubileo así como los 70 años se pueden considerar como 10 períodos de año sabático.

Esta relación ya era evidente para los esenios de Qumrán en el siglo I a.C. Cuando sus escritores llegaron a interpretar las 70 semanas de Daniel, se refirieron a ellas más comúnmente como a 10 jubileos. Pero los jubileos sólo pueden consistir de años. Por lo tanto, es evidente que a esta profecía de tiempo

le aplicaron el principio día por año, aún cuando todos los usos de la palabra *shāvū'a* que han aparecido en los rollos del Mar Muerto, publicados hasta este momento, indican que para ellos la palabra sólo significaba "semanas".

El sustento adicional para esta correspondencia entre año sabático-jubileo para las 70 semanas de Daniel se puede encontrar en el hecho de que se cumplieron históricamente a través de los eventos que ocurrieron en los años sabáticos posexílicos. Los años 457 a.C., y 27 y 34 d.C. fueron años sabáticos.⁷

Resumen. *Internamente*, los 70 años y las 70 semanas de Dn. 9 se relacionan mutuamente de 5 maneras: 1) Ambos son proféticos; 2) ambos están unidos en una secuencia de pregunta y respuesta; 3) ambos se localizan en posiciones similares en la estructura literaria del capítulo; 4) ambos son específicamente para los judíos; y 5) ambos usan el N° 70 y su base de 7.

Estas relaciones están reforzadas por los paralelos *externos* entre el par de los 70 años y las 70 semanas en Dn. 9, y el par de año sabático y el jubileo en Lv. 25: 1.

1. *Numérico.* Así como las 70 semanas o el período de 490 días-años es 7 veces mayor que el período de 70 años (490:70), de igual manera el período de jubileo es 7 veces más grande que el período de año sabático (49:7).

2. *Terminológico.* La terminología del año sabático se aplica al período de 70 años (Lv. 25: 1-7; 2 Cr. 36: 21; Dn. 9: 2). Dado que la tierra "disfrutaba" de un sábado cada 7 años, es evidente que el período de 70 años de cautividad contenía 10 años sabáticos. De igual manera, la terminología jubilar está unida a las 70 semanas, porque un período jubilar también se media en términos de "semanas" ("siete semanas [sábados] de años", o 49 años). Por lo tanto, las 70 semanas, o los 490 años literales, contenían 10 jubileos.

3. *Qumránico.* Puesto que el escritor bíblico (2 Cr. 36: 21) consideró los 70 años de cautividad como un período de 10 años sabáticos, en los cuales la tierra guardó el sábado, igualmente se puede inferir que el período de 70 semanas o 490 años debería ser considerado como un período de 10 jubileos. Dado que los escritores del siglo I a.C. en Qumrán interpretaron las 70 semanas como 10 jubileos, es evidente que conscientemente emplearon el principio día por año. También es evidente que vieron un vínculo definido entre las parejas de tiempo en Dn. 9 y Lv. 25.

4. *Cronológico.* Las 70 semanas de Dn. 9 también están relacionadas con los años sabáticos de Lv. 25 por medio de su cumplimiento histórico en los conocidos años sabáticos posexílicos del 457 a.C., y 27 y 34 d.C.

Sobre la base de estas correspondencias internas y externas, es razonable interpretar el período de 70 semanas por medio de las calibraciones proporcionadas por la profecía de los 70 años, la cual abría el cap. 9 de Daniel, y por el período de jubileo. Estaba unido a ambos, y ambos indican que el período se debería interpretar simbólicamente para representar años literales.

⁷ Ben Zion Wacholder, "The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period", *Hebrew Union College Annual*, 44 (1973):153-196.

21. Los días en Daniel 8 y los años en Daniel 11

Bajo el N° 12 se notó que los períodos de tiempo profético que cubren los reinos deben ser tomados para representar simbólicamente períodos más largos de tiempo calendario corriente, con el propósito de extenderlos a través de las épocas históricas de esos reinos. El ejemplo citado allí fue el de la profecía de tiempo de Dn. 9: 24-27, que comenzó en el período persa, se extendió a través del período griego y llegó a su conclusión en el período romano.

Los 2.300 días de Dn. 8: 14 presentan un cuadro similar pero más amplio, dado que ellos también comienzan en el período persa, abarcan los períodos de Grecia y la Roma imperial, pero se extienden muy dentro del período después de la división del Imperio Romano. Esto ya se puede ver en Dn. 8 antes que se haga alguna conexión entre ella y Dn. 9. La evidencia para esto viene de la pregunta de Dn. 8: 13 para la cual se da en respuesta el período de tiempo del v. 14.

La primera cláusula de la pregunta compuesta es: “¿Hasta cuándo durará la visión?” Luego la pregunta está calificada por 4 frases más que se relacionan con la obra del cuerno pequeño. Estas frases involucran: 1) el *tāmīd*, o “diario/continuo”, 2) la transgresión que hace la desolación, 3) el pisoteo del santuario, y 4) el pisoteo del ejército.

La sintaxis de esta pregunta es algo inusual porque no existen ligazones gramaticales directas entre la cláusula de apertura y las 4 frases sucesivas. No hay verbo, preposición o señal de objeto entre ellos. No están en relación adjetiva, y aquí la presencia de una cadena constructa es imposible por el uso del artículo con la última palabra de la cláusula de apertura y el 1er. nombre (sustantivo) de las frases sucesivas (“cuánto durará la visión el continuo. . .”)

Por proceso de eliminación, la relación sintáctica presente aquí se debería interpretar como de aposición. Esto da a la pregunta el significado de: “¿Cuánto durará la visión, es decir, la visión en que se ven las cuatro obras siguientes del cuerno pequeño?”

Es importante decidir exactamente a qué visión se refiere en la cláusula inicial de esa pregunta, dado que es la longitud de esa visión la que se delimita por el período de tiempo dado en Dn. 8: 14 en respuesta a la pregunta. Existen dos alternativas: O la visión en cuestión es la visión completa que el profeta había visto hasta ese momento (vs 3-12), o sólo es esa porción de la visión que tiene que ver con el cuerno pequeño (vs 9-12).

La interpretación adoptada aquí es que la palabra “visión” en la pregunta del v 13 se refiere a toda la visión vista por el profeta hasta ese punto, la visión que se describe en el texto desde el v 3 hasta el v 12. Se pueden ofrecer las siguientes razones para respaldar esta interpretación:

A. Los elementos de la pregunta son citados en un orden que es el inverso al que se encuentra en la descripción precedente. El orden en Dn. 8: 13 es: 1) *tāmīd* + desolación, 2) santuario, y 3) ejército. El orden en la descripción de la visión en los vs 10-12 es: 1) ejército, 2) santuario, y 3) *tāmīd* + desolación. El orden inverso de estos elementos citados en la pregunta conduce naturalmente hacia atrás, hasta esos elementos de la visión que no fueron citados explícitamente en la pregunta, y en su posición presente la palabra para visión se convierte en un resumen de todos ellos.

B. Si se aplica la palabra “visión” en Dn. 8: 13 sólo a las actividades del cuerno pequeño descrito al comienzo del v 9, entonces en realidad tenemos dos visiones: una visión acerca del carnero, del macho cabrío y de los 4 cuernos, y otra visión acerca del cuerno pequeño. Dado que no aparecen demarcadores en el medio de esta descripción de la visión para sostener tal división, y dado que la visión se describe en un estilo continuo desde el v 3 al 12, no existe fundamentación en el texto para realizar tal división arbitraria.

C. El uso de la palabra “visión” (*jāzôn*) en otras partes de Dn. 8 apoya la idea de que este uso en el v 13 se refiere a toda la visión de los vs 3 al 12. Esta palabra aparece tres veces en la introducción de esta visión en los vs 1 y 2. Es obvio que las tres instancias se refieren a la visión completa que fue vista de allí en adelante. Esta palabra aparece la siguiente vez en el v 13; y, en conexión con los tres usos de apertura, su localización aquí forma una *inclusión* alrededor del cuerpo de la propia visión. Luego, el profeta reacciona ante las escenas que han pasado delante de él al declarar: “Mientras yo Daniel consideraba la visión y procuraba comprenderla” (v 15). En este punto, parece estar en la mira la visión completa, dado que, en respuesta a su búsqueda de comprensión, la explicación de Gabriel comenzó con el carnero persa (v 20). En sus referencias ulteriores para comprender la visión (v 17) y sellarla (v 26), Gabriel también parece estar refiriéndose a la visión completa de los vs 3-12.

La palabra “visión”, o *jāzôn*, ocurre 7 veces en Dn. 8: tres veces antes de la pregunta del v 13 (vs 1 y 2) y tres veces después de ella (vs 15, 17 y 26). En todos estos 6 usos, la referencia parece que tiene que ver mayormente con la visión completa de los vs 3-12. Dado que éste es el caso con todos los otros usos de esta palabra en esta narración, ésta es la forma en que se debería interpretar la pregunta del v 13.

Este punto está más ampliamente enfatizado por el uso del artículo con *jāzôn* en la pregunta (*la* visión). El artículo también está prefijado a los últimos tres usos de la palabra en este capítulo, en los vs 15, 17 y 26, y ha sido puntuado con preposiciones en el v 2. Es “*la*” visión (completa) la que aquí se tiene en cuenta, no sólo una parte de esa visión.

En otras partes ya he analizado el uso de *mar’eh*, otra palabra también traducida como “visión” en Dn. 8: 16, 26, 27.⁸

Mi conclusión es que la palabra *mar’eh* significa algo semejante a “aparición”, es decir, la aparición del ángel mensajero, o la aparición y conversación de personajes santos; mientras que *jāzôn* se usa particularmente para la visión simbólica que vio el profeta. Esta distinción es especialmente importante al establecer el eslabón entre las profecías de Dn. 8 y 9 sobre la base del uso de *mar’eh* en Dn. 9: 23.

Cualquiera sea el matiz de significado de la palabra *mar’eh*, no afecta materialmente la interpretación de *jāzôn* en Dn. 8, donde ese término se aplica a la totalidad de lo que el profeta vio como se describe en los vs 3-12.

D. Este uso de la palabra para visión también se puede comparar con su uso fuera de Dn. 8. En dos pasajes, en las secciones hebreas de Daniel, aparece

⁸ Arnold V. Wallenkampf y W. Richard Leshner, eds., “The Relationship Between the Prophecies of Daniel 8 and Daniel 9”, *The Sanctuary and the Atonement*, pp. 235-239.

como un colectivo ampliamente inclusivo para las experiencias proféticas: una vez en el propio caso de Daniel (1: 17), y otra vez en el caso de los profetas posteriores (9:24). En otras tres instancias se refiere a las visiones vistas previamente por Daniel: el uso en 9: 21 se refiere a la visión del cap. 7, mientras que los usos en 10: 14 y 11: 14 probablemente se refieran a la visión del cap. 8. Todos los otros 5 usos de esta palabra en el hebreo de Daniel, fuera del cap. 8, también son inclusivos con respecto a la visión o visiones a las cuales se refieren. Ninguno de ellos proporciona algún sustento para interpretar esta palabra en 8: 13 de manera tal como para fraccionar la visión precedente de 8: 3-12 y aplicarlo sólo a los vs 9-12.

De esta manera, los 6 usos de esta palabra en Dn. 8 y los otros 5 usos que se hacen fuera de este capítulo apoyan la interpretación de 8: 13 de una manera inclusiva, que incluye la totalidad de la visión precedente de 8: 3-12.

E. Este significado inclusivo de la palabra "visión" en Dn. 8: 13 también está apoyado por el contraste entre la forma en que se formuló esta pregunta y la forma en que se dio una respuesta relacionada con ella en 12: 11.

La primera frase que sigue a la pregunta de apertura de 8: 13 involucra el continuo y la transgresión que realiza la desolación. Si uno desea inquirir cuánto tiempo se establecería la abominación de la desolación y sería quitado el continuo, podría haber inquirido directamente acerca de estos puntos sin usar el término "visión" como una palabra calificadora. Por ejemplo, se hace una declaración acerca de estos puntos en 12: 11, en la cual se destinaron 1.290 días para esto, pero está ausente el término calificador para "visión".

Dado que la palabra calificadora, "visión", es la principal diferencia entre estas dos declaraciones acerca del continuo, esa calificación parece proveer la explicación para la diferencia entre estos dos períodos de tiempo. El conjunto total más largo de 2.300 días es en mayor grado para la visión, mientras que la figura más pequeña de 1.290 días es más específicamente para el continuo/diario y la abominación de la desolación. Este último período, que es más corto, se debería incluir bajo el Iro., que es más largo y más inclusivo.

Por las razones examinadas arriba, parece razonable concluir que la palabra "visión" en la pregunta de Dn. 8: 13 se refiere a toda la visión precedente descrita en los vs 3-12.

Por lo tanto, para determinar el *tiempo* para el comienzo de los 2.300 días dado en respuesta a la pregunta, uno debe retroceder hasta el comienzo de la visión en conjunto. Esto nos lleva hasta el tiempo del carnero persa de los vs 3 y 4. A partir de estas correlaciones se puede concluir que los 2.300 días comenzaron en algún momento del período persa (539-331 a.C.), y se deja sin especificar el año preciso. La implicación de estas observaciones ha sido notada por comentaristas sobre Daniel tan tempranamente como 1684 y tan recientemente como 1978, como lo indican las siguientes citas:

"La *visión* de las 2.300 *tardes y mañanas*, data más exacta y precisamente el tiempo a partir del mismo comienzo de la *monarquía persa* o *primero de Ciro* hasta la *limpieza del santuario*, en la *nueva Jerusalén*, y el *quebrantamiento del anticristo sin mano*, o por la *pedra cortada de la montaña sin mano*, en el reino de Cristo (Dn. 8: 14, 25).

"Estos 2.300 no son la *medida de sacrificio continuo quitado*, sino de la

visión completa, desde los *persas* hasta los *griegos*, hasta el fin de los *romanos*, la *monarquía anticristiana*, y el *reino de Cristo*".⁹

"Además, se debería notar cuidadosamente que la pregunta no es meramente: '¿Hasta cuándo será pisoteado el santuario?', sino: '¿Cuánto durará esta visión que culmina en la terrible obra del cuerno pequeño?' La visión, en realidad, comienza con Medo-Persia, y de esta manera esperaríamos que el período de 2.300 días igualmente comenzara en los días de ese imperio".¹⁰

De esta manera, los 2.300 días de Dn. 8: 14 se pueden citar juntamente con las 70 semanas de Dn. 9: 24-27 como un período de tiempo que abarca reinos (cf. N° 12 más arriba). Con el propósito de extender esa distancia en el tiempo, sus "días" tendrían que ser interpretados como simbólicos antes que como literales.

Sin embargo, la aplicabilidad del principio día por año para este período de tiempo se puede aclarar aún más específicamente, cuando estos 2.300 días se comparan con las referencias a "años" en Dn. 11: 6, 8 y 13.

Prácticamente todos los comentaristas de Daniel concuerdan en que la descripción literal de los eventos históricos dados en Daniel 11 nos proporciona una interpretación de los personajes y eventos simbólicos descritos en Dn. 8. Los "años" de 11: 6 pertenecen a Antíoco II; los "años" de 11: 13 pertenecen a Antíoco III; y los "años" de 11: 8 pertenecen a Ptolomeo III. Estos reyes gobernaron Siria y Egipto respectivamente en el período que siguió a la división del imperio de Alejandro, representado por los 4 cuernos de la cabeza del macho cabrío griego en 8: 8.

La conclusión de la discusión precedente sobre la palabra "visión" en 8: 13 indica que el período abarcante de 2.300 "tardes y mañanas" o "días" de 8: 14, cubría el período a través del cual reinarian los reyes seléucidas y ptolomeos. Por lo tanto, lo que se ha descrito en las unidades de tiempo simbólico de 8: 14 se ha explicado en las unidades de tiempo literal histórico de 11: 6, 8 y 13. La interpretación y explicación de la última proporcionan los "años" con los cuales interpretar los "días" de las 1ras.

Esta relación entre Dn. 8 y 11, que proporciona el principio día por año aquí y, por extensión, a las otras profecías de tiempo de Daniel, se puede bosquejar como sigue:

Daniel 8

Figuras simbólicas	Acciones simbólicas	Tiempo simbólico
Carnero, macho cabrío, cuernos	Echar por tierra y pisotear las estrellas, etc.	Tardes y mañanas
Rey del norte	Vino contra sus ejércitos, etc.	Años
Rey del sur		
Figuras literales	Acciones literales	Tiempo literal

Daniel 11

⁹ T. Beverley, "An Explication of Daniel's Grand Line of Time, or of His 2.300 Evenings and Mornings", *A Scripture-Line of Time*, parte 1, pp. 1, 14 (la cursiva es del autor). Citado por Leroy Edwin Froom, *The Prophecy Faith of Our Fathers* (Washington, 1948), 2: 583.

¹⁰ Desmond Ford, *Daniel* (Nashville, Southern Publishing Ass., 1978), p. 188.

22. Prueba pragmática del cumplimiento histórico

Dado que, por las razones arriba reseñadas, el principio día por año parece estar sólidamente basado en la Escritura, su aplicación debería producir algunos resultados interpretativos, que podrían ser confirmados por fuentes extra-bíblicas hasta donde sea posible.

Las 70 semanas de Dn. 9: 24-27 proporcionan un caso pertinente para el análisis. Habían de comenzar con la emisión del decreto para reconstruir Jerusalén. El decreto para retornar dado a Esdras, quien comenzó la reconstrucción (Esd. 4: 11-16), fue emitido en el 7mo. año de Artajerjes I (Esd. 7: 7-26). El 7mo. año de Artajerjes I se puede fijar —por medio de los historiadores clásicos, el Canon de Ptolomeo, los papiros de Elefantina, y las tablillas de contratos neobabilónicas— en el 458/457 a.C. Los judíos de ese tiempo empleaban un calendario de otoño a otoño (Neh. 1: 1; 2: 1), de manera que las 70 semanas de Daniel comienzan en el año que se extendía a partir del otoño del 458 a.C. hasta el otoño del 457 a.C.

Para la reconstrucción de Jerusalén se requirieron las primeras 7 semanas o 49 años de ese período. No hay fechas bíblicas o extrabíblicas relacionadas con la conclusión de este período, de manera que este punto es históricamente neutral en lo que nos concierne a demostrar el cumplimiento de la profecía.

Las siguientes 62 semanas, o 434 años, nos llevan hasta el tiempo para la venida o aparición del Mesías. Esto se cumplió con Jesucristo, cuando comenzó su ministerio público en el 15º año de Tiberio César, o sea el 27 d.C. (Lc. 3: 1). (Para el 15º año de Tiberio como el 27 d.C., véase especialmente la exposición de J. Finegan.¹¹)

El quitar del Mesías, quien llevó a su fin la significación del sistema sacrificial en medio de la semana final, se debería fechar históricamente en la primavera del 30 ó 31 d.C. Sin embargo, los datos cronológicos disponibles no son lo suficientemente precisos como para determinar cuál de esas fechas se debería preferir por sobre la otra.

El apedreamiento de Esteban ha sido tomado razonablemente como un evento de suficiente significación como para marcar el fin de este período profético. Este evento no está fechado en Hechos, pero puede ser estimado sobre la base de la fecha de la conversión de Pablo. La fecha más común para este evento, defendido por los cronógrafos del NT sobre la base del Gá. 1, es el 34 d.C. El apedreamiento de Esteban probablemente ocurrió ese mismo año poco tiempo antes de la conversión de Pablo.

Este espectro de fechas históricas para los eventos proféticos se ajusta a estos períodos de tiempo de la profecía con suficiente exactitud —dado el estado presente de las fuentes disponibles— como para decir que esta profecía se cumplió en términos de las fechas predichas para sus eventos. Por lo tanto, en este caso, el principio día por año pasó puntualmente la prueba pragmática de encontrar sus cumplimientos requeridos.

23. Prueba pragmática del uso predictivo

En el 1689 d.C., un intérprete profético inglés, llamado Drue Cressener

¹¹ Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, 1964), pp. 259-274.

(1638-1718), publicó su fecha predictiva para el fin de los 1.260 días de Ap. 11-13. Este período de tiempo particular se da en estos capítulos de tres maneras diferentes: 1.260 días / 42 meses / 3 1/2 tiempos (Ap. 11: 2, 3; 12: 6, 14; 13: 5). Comenzando el período profético en el tiempo de Justiniano, en el siglo VI d.C., y por la aplicación del principio día por año para estos 1.260 días, Cressener llegó a la conclusión de que “el tiempo de la bestia llegaría a su fin alrededor del 1800”.¹² El aplicó el símbolo de la bestia al papado, y el papa fue efectivamente destronado en 1798.

De esta manera, la especificación de Cressener del año para ese evento, que fue dada en términos aproximados, cayó dentro de dos años del tiempo en que realmente sucedió. Eso lo predijo más de un siglo antes por la aplicación del principio día por año para el período de esa profecía. Considerando el tiempo cuando se expuso esta interpretación, fue una predicción notablemente perspicaz. La extraordinaria seguridad cronológica con que la predicción de Cressener encontró su cumplimiento, nos lleva a sostener la idea de que él había empleado la herramienta hermenéutica correcta con la cual interpretar esta profecía de tiempo: el principio día por año.

V. Resumen

En este estudio se han examinado 23 razones bíblicas que ratifican la aplicación del principio día por año para los períodos de tiempo en las profecías apocalípticas de Daniel y el Apocalipsis. Estas evidencias han sido divididas en tres categorías principales, que cubren el espectro de ideas desde las más generales o menos específicas hasta las más específicas.

En la categoría de las razones más generales se hizo notar que la interpretación historicista de estas profecías proporciona una visión filosóficamente más satisfactoria del cuidado de Dios por toda la historia humana; y, de esta manera, su atención profética para la historia de la era cristiana requiere períodos de tiempo literales más largos en estas profecías apocalípticas.

Por lo general, durante estos períodos de tiempo tuvo lugar algo adverso o maligno para el mundo o el pueblo de Dios, y la inversión de estas condiciones llegó al final de dichos períodos. De manera que ellos proporcionaron el microcosmos de la economía del pecado durante el cual se resolvió la gran controversia entre el bien y el mal. Si éstos fueran períodos de tiempo meramente literales, no habrían demostrado ser un gran terreno probatorio para esa controversia.

Las profecías apocalípticas presentan una visión de la historia de extensión mucho mayor de lo que lo hacen las profecías clásicas. Sin embargo, si sus períodos son literales, deberían ser considerablemente más cortos que los períodos en la profecía clásica. Esta paradoja se resuelve mejor al interpretar los períodos de tiempo de la apocalíptica como representando simbólicamente períodos de tiempo histórico real más largos.

¹² Drue Cressener, “Suppositions and Theorems”, *The Judgments of God Upon the Roman Catholic Church*. Citado por Leroy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* (Washington, DC, 1948), 2: 595.

La importancia en la historia de la salvación de los eventos involucrados en estas profecías apocalípticas también enfatiza el punto de que se necesitan períodos de tiempo más largos que los literales para su cumplimiento. Además, el énfasis sobre “el tiempo del fin” en algunas de las profecías de Daniel implica que sus períodos de tiempo se extienden hasta ese “tiempo del fin” y lo delimitan. Sólo el tiempo simbólico, que representa períodos de tiempo histórico más largos, podría alcanzar hasta allí.

En la categoría intermedia de algunas líneas de evidencias más específicas en apoyo del principio día por año, la cuestión del tiempo simbólico versus el tiempo literal se trata con mayor amplitud. Las profecías apocalípticas emplean números simbólicos con unidades de tiempo simbólico en contextos simbólicos. Estos factores convergen para sostener la idea de que estas referencias al tiempo se deberían interpretar como simbólicas antes que literales.

En el libro de Daniel existe un espectro de usos para la palabra “días” que conduce lógicamente a su uso simbólico cuando son cuantificados en sus profecías. Los períodos de tiempo especialmente cortos en la apocalíptica —tales como la 70^a semana, 3 1/2 días, y 10 días— se interpretan mejor simbólicamente, dado que proporcionan poco sentido interpretativo sobre una base literal. Más bien, existe una correspondencia directa entre los contenidos de las profecías de las trompetas y las plagas en el Apocalipsis. Sin embargo, la primera contiene profecías de tiempo mientras que la última no contiene. Estos se los ve mejor si se considera que proveen períodos de tiempo simbólico en la serie histórica de profecías de trompetas que conduce a la serie de plagas escatológicas. Los períodos de tiempo que abarcan los reinos, como los de Dn. 8 y 9, requieren períodos de tiempo más largos que los que son de carácter literal para poder extenderlos hasta tan lejos en la historia.

Para la categoría de evidencias específicas en apoyo de la cuantificación del tiempo simbólico en la apocalíptica —sobre la base de un “día” por un “año”— primero se citaron algunos materiales del trasfondo del AT.

Existe una cantidad de ejemplos en las narraciones históricas del AT en que la palabra hebrea para “días” se usó para significar “años”. También existe una cantidad de ejemplos en la poesía del AT, en que la palabra para “días” está en paralelo con la palabra para “años”. Ambos usos proporcionan un trasfondo listo para la clase de pensamiento que se podría extender hacia la aplicación cuantitativa más específica de su relación en la apocalíptica.

Lv. 25: 1-7 es el primer pasaje bíblico donde se aplica la ecuación día por año. En este caso, el día sábado, con sus 6 días precedentes, se convierte en el modelo de año sabbático para la tierra. A su vez, el período del jubileo fue calculado sobre la base de los días en 7 semanas de años. El jubileo proporciona un paralelo especialmente apto para los períodos de tiempo de Dn. 9: 24-27.

El siguiente uso del principio día por año se encuentra en Nm. 14: 34, donde los días pasados se usaron para calcular años futuros. Lo inverso de esto se encuentra en Ez. 4: 6, donde los años pasados se emplearon para calcular días futuros. Una comparación muy estrecha de la fraseología encontrada en estos dos pasajes indica que ellos hicieron uso del mismo principio de día por año, pero lo aplicaron de diferentes maneras. Difieren a su vez del uso del principio en Lv. 25: 1-8. Sobre esta base se puede ver este mismo principio extendido

razonablemente incluso a otros usos en la apocalíptica. Este uso adicional llega más cerca en su carácter que su uso anterior en Lv. 25: 8.

Un punto de particular importancia para este principio es la forma en que se tradujo la palabra usada para las unidades de tiempo de Dn. 9: 24-27 (*shā-vû'a*). La evidencia bíblica y extrabíblica disponible actualmente indica que esta palabra se debería traducir específicamente como “semanas”.

Dado que los eventos de esta profecía no se podrían haber cumplido dentro de 70 semanas literales, estas semanas deberían ser interpretadas como representando simbólicamente períodos de tiempo histórico real más largos. El paralelo de Lv. 25: 8 proporciona “años” para los “días” de estas semanas. La misma conexión se puede hacer dentro de la narración de Dn. 9, cuando estos días se comparan con los 70 años de Jeremías en el v 2. Varios aspectos de esta narración proveen a su vez de ligazones directas entre estos dos períodos de tiempo y los “años” del primero y los “días” del último.

El mismo punto se puede obtener acerca de las 2.300 “tardes y mañanas” o “días” de Dn. 8: 14, cuando se los compara con los años de Dn. 11: 6, 8 y 13. Los eventos que ocurren durante este espacio de tiempo abarcante de Dn. 8 son interpretados con mayor detalle en su explicación de Dn. 11. Los años de 11: 6, 8 y 13 se refieren a eventos que ocurrieron durante el período helenístico. Ellos son paralelos de las “tardes y mañanas” o “días” simbólicas de 8: 14, que comienzan en el período persa y se extienden a través del mismo período helenístico como así también mucho más lejos. De esta manera, el libro de Daniel parece utilizar el principio día por año dos veces: una vez en el cap. 9, y otra vez en el cap. 8, cuando se lo compara con su explicación en el cap. 11.

Finalmente, se han examinado las aplicaciones hechas de este principio para ver cuán bien funcionaron. Esto se hizo a través del examen de las fechas históricas suministradas por fuentes extrabílicas para los eventos de la profecía de Dn. 9: 24-27. Dentro de los límites proporcionados por las fuentes disponibles, ellos parecen corresponderse mutuamente muy satisfactoriamente.

Este principio también ha sido empleado por los comentaristas de Daniel y el Apocalipsis para predecir los eventos que aún estaban en el futuro a partir de su propio tiempo. En algunos ejemplos, las predicciones hechas sobre esta base se han cumplido de una manera notablemente exacta. El principio día por año parece haber pasado ambas pruebas pragmáticas por las formas que dan apoyo adicional a su validez.

Por lo tanto, en respuesta al desafío planteado en la introducción a este estudio, se puede concluir que la aplicación del principio día por año para los períodos de tiempo, en las profecías apocalípticas de Daniel y el Apocalipsis, se ha establecido a través de interpretaciones razonables de las Escrituras.

El principio día por año - II

I. Introducción

Habiendo considerado la evidencia bíblica para la aplicación del principio día por año a la interpretación de los períodos de tiempo en las profecías apocalípticas de la Biblia, ahora volvemos a la pregunta de cuándo y dónde se comenzó a aplicar ese principio en la historia de la interpretación profética. La siguiente exposición examina la literatura más temprana relacionada con este tema, es decir, los escritos judíos del período intertestamentario.

Los intérpretes judíos fueron los primeros y principales en la aplicación del principio día por año a las profecías. Cuando examinamos la historia de su interpretación debemos darles el crédito que se merecen. Los intérpretes cristianos, por supuesto, también han seguido su aplicación de este principio.

II. Sinopsis

Sobre la base de investigaciones recientes en los materiales judíos del siglo II a.C., se ha hecho evidente que el principio día por año era conocido y aplicado por los intérpretes judíos durante el siglo II hasta el período posqumránico. Ya no es posible sostener que el principio fue un fenómeno del siglo IX d.C.

Sin embargo, para ser puramente objetivos, se debería señalar que el descubrimiento de la aplicación del principio día por año, en las fuentes extrabíblicas de materiales judíos pertinentes, no “prueba” que este método de interpretación profética fuera aplicado por Daniel, ni “prueba” la corrección de tal método. Pero sí indica un uso muy temprano por parte de los judíos.

Antes de acudir a las fuentes de Qumrán, examinaremos brevemente la literatura judeo-helenística relevante conocida previamente por los eruditos, antes de los descubrimientos de Qumrán.¹

III. Literatura judeo-helenística

A. El *Libro de los jubileos*

El *Libro de los jubileos* no expone la ecuación específica: 10 jubileos =

¹ Para una documentación más completa, véase el documento: William Shea, “Earlier Jewish Interpretations of the Shorter Time Prophecy” *Biblical Research Institute* (General Conference of Seventh-day Adventists).

70 semanas = período de 490 años. No obstante, en este documento encontramos claras evidencias de un uso extenso del principio día por año para señalar los períodos históricos en el pasado de Israel de acuerdo con el esquema o la disposición del autor.

En esta obra, la palabra para “semanas” es especialmente ilustrativa. Aparece más de 80 veces. Está claro que estas referencias a “semanas” se deben interpretar sobre la base del principio día por año.

El principio se usa de diversas formas en la obra. Un ejemplo importante es el cómputo de la edad de Noé a su muerte. Su edad se da primero como 950 años. Luego se la da como 19 jubileos, *dos semanas*, y 5 años. Por consiguiente, tenemos la siguiente ecuación:

$$\begin{array}{rclclcl}
 & 19 \text{ jubileos} & = & 19 \times 49 \text{ años} & = & 931 \text{ años} \\
 950 \text{ años} = & 2 \text{ semanas} & = & 2 \times 7 \text{ años} & = & 14 \text{ años} \\
 & 5 \text{ años} & = & 5 \text{ años} & = & \underline{5 \text{ años}} \\
 & & & & & 950 \text{ años}
 \end{array}$$

El uso del principio día por año es evidente en este ejemplo por la forma en que se usó la palabra para “semanas” (2 semanas x 7 días = 14 días [= años]) en combinación con jubileos y años.

B. El Testamento de Leví

El *Testamento de Leví* es una sección de la obra pseudoepigráfica intertestamental conocida como el *Testamento de los doce patriarcas*.

Un estudio de este documento revela que su sistema cronológico está compuesto de un período general de tiempo de 70 semanas, el que “Leví” predijo sería un tiempo de maldad sacerdotal. Es evidente que el autor se propuso dividir este período en 10 jubileos (aunque en el documento discute los eventos sólo hasta el 7mo. jubileo). El 7mo. jubileo está subdividido en semanas (con énfasis en la 5ta. y 7ma. semanas).

Dado que los jubileos sólo se pueden referir a un período de años, es evidente que las “semanas” del período de 70 semanas y de las 5ta. y 7ma. semanas del 7mo. jubileo fueron tomados como compuestos de días-años. De esta manera es evidente que el autor empleó el principio día por año cuando construyó su cronología.

C. 1 Enoc 89-93

En este pasaje se pueden notar dos unidades de tiempo: 1) Los 70 períodos de tiempo —cada uno gobernado por un pastor angélico— que se extienden desde la monarquía dividida hasta el período macabeo; y 2) las 10 “Semanas mayores”.

Mientras que estas unidades de tiempo no emplean el principio día por año, dos elementos —el número 70 y las unidades de semanas— han sido extraídas de Dn. 9: 24-27 y transformadas por el autor para presentar un informe totalmente diferente. Esta clase de tratamiento sugiere que Daniel fue escrito antes del siglo II a.C. Además, se reconoce que estas unidades en *1 Enoc* significan tiempo simbólico, no literal.

IV. Literatura de Qumrán

A. 11 Q *Melquisedec*

Este notable documento escatológico de Qumrán proporciona información referente a un futuro personaje Melquisedec. La fecha para su aparición se da en términos de una cronología profética basada sobre los años sabáticos y jubilares.

Eruditos importantes han concordado en que el documento de Melquisedec se basa sobre la profecía de Daniel de las 70 semanas (Dn. 9: 24-27). Sin embargo, el período de 70 semanas está reacomodado como 10 jubileos, indicando claramente que las “semanas” fueron consideradas como semanas de años.

Este documento proporciona la evidencia de que (en el pensamiento qumránico) los jubileos —que sólo podían consistir de años— podían ser subdivididos en semanas. Por lo tanto, la interpretación de sus períodos de tiempo requirieron el uso del principio día por año, ya sea que esté o no declarado explícitamente en las porciones de texto que han perdurado. El documento indica que el principio fue usado al menos por algunos judíos en Qumrán.

B. 4 Q 384-390 *Pseudo Ezequiel*

En este documento encontramos la evidencia para 10 jubileos, o 490 años. Si bien los jubileos de 490 años muy probablemente se podrían haber descompuesto en sus componentes más pequeños, no existe evidencia de que así lo fueran a partir de las porciones que han perdurado de este texto. Por otra parte, un jubileo sólo delimita un período de años. De esta manera se puede inferir con seguridad que cualquier jubileo que sea mencionado, sus semanas debían ser divididas en 7 años individuales, ya sea que estén o no declarados explícitamente.

Semejante al documento 11 Q *Melquisedec*, este documento fragmentario no publicado deriva sus bloques de construcción de las 70 semanas de Daniel, pero los presenta en una forma reacomodada. En las pocas líneas publicadas es digno de mención observar la calibración específica de “una semana de años”. Esta clase de identificación se dejó sin especificar en la profecía canónica de Dn. 9: 24-27.

C. 4 Q 180-181 *Las eras de la creación*

La segunda sección del pasaje rescatado de este documento tiene que ver con un período de 70 semanas. Durante este espacio de tiempo el ángel demoníaco Azazel habría de conducir a Israel al pecado y el olvido de los mandamientos de Dios.

Aunque no se menciona explícitamente el principio día por año, se lo debe emplear para hacer cualquier aplicación histórica de las 70 semanas de Azazel, independientemente de si uno las fecha en el medio del 2do. milenio a.C. o en la 2da. mitad del 1er. milenio a.C. Sin el principio de día por año, este texto habría sido ininteligible para sus antiguos lectores, y sin embargo ese principio no está declarado en sus porciones sobrevivientes y probablemente no fue mencionado en el texto original cuando estaba completo.

D. Resumen

Resumiendo, se puede ver cómo el principio día por año estaba presente en estos escritos judíos antiguos que hemos examinado brevemente. Cuatro de estos textos analizan un período de tiempo profético de la misma longitud. El mismo se da en términos de 70 semanas o como 10 jubileos. Los autores de estos documentos muy probablemente pusieron la fecha para el comienzo de este período profético hacia el fin del siglo VI a.C. De manera que los 490 años, o aproximadamente 5 siglos que estas 70 semanas/10 jubileos cubrirían, se extenderían hasta alrededor del fin del siglo I a.C. Por tal razón, estos documentos refuerzan la idea general de que el período de tiempo entre el fin del siglo I a.C y el comienzo del siglo I d.C. fue, en verdad, la época cuando se esperaba al Mesías.

La evidencia para el uso del principio día por año en estos documentos judíos se deriva de la forma en que los escritores usaron la palabra “semanas”. Los orígenes bíblicos de esta práctica (que estos escritores posteriores han seguido) pueden ser trazados hasta Dn. 9: 24-27, porque en este pasaje se usó la misma palabra de la misma forma.

V. Intérpretes posquimránicos

A. Josefo

Josefo aplicó el “cuerno pequeño” de Dn. 8 a Antíoco Epífanés (*Ant. X. 275, 276*). El tomó el elemento de tiempo de la profecía como tiempo literal, afirmando ser de 1.296 días (*Ant. X. 271*). Esta cifra es aparentemente una forma confusa de los 1.290 días asignados en Dn. 12: 11 a “la abominación de la desolación”, que él substituyó por las 2.300 tardes y mañanas (o días) que estaban originalmente en el pasaje de Dn. 8: 14. Los 1.296 días son aproximadamente los tres años literales en que Antíoco interrumpió el servicio del templo.

El uso de Josefo de los 1.290 días es una evidencia indirecta, de paso, por el hecho de que probablemente entendió las 2.300 tardes y mañanas como *más largas*, y no más cortas, que los 1.290 días. Es decir, evidentemente entendió que no debían ser divididos por la mitad para hacer 1.150 días, un procedimiento que le hubiera favorecido más su interpretación que si lo hubiera aceptado como la unidad de tiempo involucrada.

Aunque no está totalmente claro, parece que Josefo entendió que Dn. 9: 24-27 contenía una referencia a los romanos y la destrucción de Jerusalén y el templo por parte de ellos (*Ant. X. 276*). Si es así, este concepto le requeriría interpretar las 70 semanas como simbólicas. De esta manera, la evidencia para su uso de algo como el principio día por año es indirecta y sólo puede ser propuesto para este pasaje particular.

B. Intérpretes rabínicos primitivos

Acerca de las fuentes rabínicas tempranas sólo mencionaremos el *Seder olam*, un documento que se atribuye al rabí José ben Halafta (siglo II d.C.). Los capítulos 29 y 30 pueden ser considerados como una especie de exposición de Dn. 9: 24-27. Sin ambargo, el autor acomoda la cronología para abarcar

el período entre las quemas de los templos 1ro. y 2do. En otras palabras, el autor ve 10 jubileos = 70 ciclos sabáticos = 490 años transcurriendo desde el derribamiento de la nación y del templo por parte de Nabucodonosor, hasta la conquista de Roma hecha por Tito. Expandir las 70 semanas de Daniel para colocar esta era supone que se considera que las “semanas” simbolizan períodos de tiempo real más largos sobre el esquema de un día por un año.

C. 4 Esdras

Este apocalipsis pseudoepigráfico de alrededor del 100 d.C. usa en dos pasajes la palabra para “semanas” como una “semana de años” sobre la base del principio día por año. El pasaje más interesante se refiere a un juicio que dura 7 años y que precedería al reino mesiánico. “Y su duración sería como si fuera una semana de años. Tal es mi juicio y su orden prescripto” (4 Esd. 7: 43).

Este apocalipsis emplea la palabra para “semanas” como representando (por medio de los 7 días de la semana) un período de 7 años. Es de esta manera como se explicita aquí el principio día por año, dado que la “semana” está identificada como una semana “de años”.

D. La ascunción de Moisés

En este documento, posiblemente del siglo I d.C., se menciona un elemento de tiempo que sugiere que fue interpretado en un sentido simbólico antes que literal. Se menciona a Moisés como diciendo: “Desde mi muerte y ascunción hasta la venida de Dios habrán 250 tiempos”. De acuerdo con Charles, estos “tiempos” probablemente deben ser tomados como años-semanas. De esta manera, los 250 tiempos equivaldrían a 1.750 años (250 x 7), que pasarían entre los dos eventos mencionados. Por lo tanto, si la muerte de Moisés fuera fechada alrededor de la mitad del milenio II a.C., entonces el período de tiempo terminaría a comienzos de la era cristiana.

El juicio en Daniel 7

I. Introducción: Literatura reciente

Recientemente aparecieron importantes contribuciones por parte de dos eruditos adventistas para nuestra comprensión de Dn. 7. El Dr. Arthur Ferch estudió la identidad del Hijo del hombre (en Dn. 7: 13)¹ y el Dr. Gerhard Hasel consideró la identidad de los santos del Altísimo (en Dn. 7: 18, 21, 22; 25, 27).²

En contraste con un considerable número de comentaristas modernos, quienes toman al Hijo del hombre de 7: 13 como una figura corporativa que representa a los santos,³ Ferch llega a la conclusión de que en el contexto esta figura representa un ser individual, celestial y escatológico, quien, al final de los siglos, despliega ciertas características mesiánicas en beneficio de los santos y comparte con ellos un dominio, una gloria y un reino eternos.⁴

Hasel entiende que “los santos del Altísimo” son el remanente santo —el núcleo de un nuevo pueblo—, quienes están en una correcta relación de fe, confianza y obediencia a Dios. El remanente constituye los escogidos de Dios y los portadores de las promesas del pacto. Esta conclusión está en agudo contraste con el de la reciente erudición, que interpreta a “los santos del Altísimo” de Dn. 7 como seres angélicos antes que como seres humanos.⁵

De esta manera, las conclusiones de Ferch y Hasel son que el Hijo del hombre de Dn. 7 representa a un Ser celestial individual que recibe el reino al fin de los siglos y ejerce su gobierno en beneficio de los santos del Altísimo; es decir, el pueblo terrenal de Dios. Estas conclusiones son aceptadas como válidas y reciben un mayor apoyo con lo que sigue.

¹ Arthur J. Ferch, “The Apocalyptic ‘Son of Man’ in Daniel 7”, una tesis doctoral presentada en la Universidad Andrews, en 1979. Algunos elementos importantes en esta tesis han sido publicados bajo el título “The Judgment Scene in Daniel 7”, *The Sanctuary and the Atonement*, preparado por el Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists (Washington, DC, 1981). Ferch también ha presentado el mismo tópico de una manera más popular en su más reciente estudio sobre este tema: “The pre-Advent Judgment”, *Adventist Review* (13 de octubre de 1980), p. 4.

² Gerhard Hasel, “The Identity of ‘The Saints of the Most High’ in Daniel 7”, *Biblica* 56 (1975): 176-185.

³ Para una bibliografía de la literatura relevante disponible de eruditos no adventistas, el lector se puede dirigir a la bibliografía de 30 páginas que acompaña la tesis de Arthur Ferch.

⁴ Arthur J. Ferch, “The Apocalyptic ‘Son of Man’ in Daniel 7”, p. 4.

⁵ Gerhard Hasel, *ibid.*

II. Estructura literaria

A. Contenido del capítulo

Este estudio de Dn. 7 se concentrará sobre la visión del juicio, cuyo acontecer en la corte celestial fue visto por el profeta. La profecía fue dada a Daniel en algún momento durante el 1er. año de la corregencia de Belsasar, c. 550 a.C. En contraste con los sueños de Nabucodonosor en los caps. 2 y 4, la visión del cap. 7 fue dada únicamente a Daniel. Se yergue como la visión primaria de su ministerio posterior. Las visiones y profecías siguientes son, de muchas maneras, elaboraciones sobre esta visión primaria.

Daniel vio los "cuatro vientos del cielo" que soplaban sobre el gran mar, agitándolo (v 2). De entre esta conmoción, salieron 4 bestias sucesivas que simbolizaban reinos: un león, un oso, un leopardo y una bestia terrorífica que fue más difícil de describir porque no se asemejaba a las bestias precedentes ni a otras conocidas en el mundo natural (vs 3-7).

Se mencionan una o más características principales de cada una de estas bestias. Al león se le dio un corazón de hombre. El oso devoraba mucha carne y tenía tres costillas en su boca. El leopardo tenía 4 alas y 4 cabezas; y la 4ta. bestia tenía gran fortaleza, 10 cuernos y hollaba todo a su paso.

De entre los 10 cuernos de la 4ta. bestia surgió un cuerno pequeño que creció y extirpó tres de los cuernos precedentes. El cuerno pequeño tenía ojos humanos y una boca que hablaba grandes cosas (v 8).

De estas escenas terrenales de contienda y disputa por la supremacía política, la visión del profeta fue dirigida hacia el cielo, donde contempló el comienzo de una gran sesión, o juicio, en la presencia de Dios (vs 9, 10).

Entonces su atención fue desviada hacia la tierra, donde vio quemado y destruido el cuerpo de la 4ta. bestia (v 11). De manera parentética se menciona que las tres bestias precedentes no encontraron tal fin inmediato (v 12).

Luego, la visión del profeta es dirigida otra vez hacia el cielo, donde ve a alguien semejante a un Hijo de hombre viniendo hasta el Anciano de Días, quien estaba presidiendo la escena de juicio. Al Hijo de hombre se le dio un reino eterno en el cual lo adorarían por la eternidad todos los pueblos, las lenguas y las naciones (vs 13, 14).

Las porciones consecutivas de la visión registrada terminan en este punto. Al profeta se le mostraron dos escenas terrenales (vs 3-8, 11, 12) y dos escenas celestiales (vs 9, 10, 13, 14). Su visión se desplazó entre ambas escenas en un orden A:B:A:B. La dimensión vertical (tierra-cielo) de esta visión es de interés intrínseco y también de importancia cuando se la compara con la visión del cap. 8.

Sorprendido, por lo que había visto, Daniel preguntó, naturalmente, qué significaba (vs 15, 16). Su intérprete angélico primero le explicó brevemente que 4 reinos surgirían de la tierra, pero que los santos del Altísimo finalmente recibirían el reino y lo ocuparían por los siglos de los siglos (vs 17, 18). Esta respuesta transmitió la esencia de la visión desde la 1ra. de las 4 bestias hasta el reino final y eterno de los santos.

Entonces Daniel dirigió su pregunta hacia la última porción de la visión, desde la 4ta. bestia hasta su fin. Al hacerlo, moldeó su pregunta casi palabra

por palabra a partir de esas porciones de la visión descrita en los vs 7, 8, y concluyó su pregunta con tres frases finales acerca del juicio y sus resultados en los vs 19-22. Las pocas diferencias entre su referencia a la visión de la pregunta y su informe previo de la visión, son de interés y son discutidos más ampliamente debajo. Entonces el ángel intérprete le dio una interpretación más detallada de esa porción de la visión considerada en la larga pregunta de Daniel (vs 23-27). La narración concluye con un breve epílogo en el v 28, que describe cuán angustiado estuvo Daniel por esta experiencia.

B. Estructura de la visión

A partir de esta descripción del contenido del capítulo, se puede ver que el registro de la visión, la experiencia del profeta al contemplarla, y la interpretación que se le dio, sigue un bosquejo relativamente directo. Además, este informe parece haber sido dado a través del vehículo literario particular de un quiasmo o palíastrofe, como Ferch lo ha bosquejado recientemente en su tesis. Tomé ese bosquejo con algunas de mis propias alteraciones en su terminología.⁶

I. Visión preliminar de los reinos terrenales (vs 2b, 3)

II. Detalles de la visión (vs 4-14)

A: Primeras tres bestias (vs 4-6)

B: Cuarta bestia (v 7)

C: Descripción del cuerno pequeño incluyendo su verbosidad (v 8)

D: Comienzo del juicio (vs 9, 10)

C': (Destino del) cuerno pequeño y su verbosidad (v 11a)

B': Destino de la cuarta bestia (v 11b)

A': Destino de las primeras tres bestias (v 12)

D': Conclusión del juicio: el reino dado al Hijo del hombre (vs 13, 14)

Con el propósito de equilibrar el 1er. elemento en el bosquejo, se podría hacer una disposición alternativa al identificar el último elemento como:

III. Visión final del reino celestial: el reino dado al Hijo del hombre (vs 13, 14)

C. Estructura del capítulo

Este pasaje de la visión, ahora puede ser insertado en el contexto más amplio del capítulo entero, incluyendo la reacción del profeta hacia la visión y la interpretación del ángel de ella. Para este propósito, he adaptado el bosquejo del capítulo realizado por Ferch con alteraciones menores en la terminología.⁷

⁶ Compare con "The Apocalyptic. . .", pp. 136, 137.

⁷ *Ibid.*, p. 142.

A: Prólogo (vs 1, 12a)

B: La visión propiamente dicha (vs 2b-14)

C: La primera breve reacción del profeta hacia la visión (vs 15, 16)

D: La primer breve interpretación que hace el ángel de la visión (vs 17, 18)

C': La segunda y más larga reacción del profeta a la visión (vs 19-22)

B': La segunda y más larga interpretación que hace el ángel de la visión (vs 23-27)

A': Epílogo (v 28)

No sólo la visión misma fue descrita en la forma de un palíastro, sino que la narración de este capítulo como un todo parece haber sido descrita de una manera similar. La 1ra. breve declaración de interpretación dada por el ángel aparece en el centro de esta narración, al describir la esencia de la profecía a partir de la primera bestia-reino hasta el reino final de los santos. En este punto de nuestro estudio, estos aspectos de la estructura literaria sólo son de interés estético y sirven como un dispositivo para la memoria a fin de recordar fácilmente los contenidos de esta profecía. No obstante, se verá que son exegéticamente significativos para establecer la ubicación cronológica de las escenas de juicio.

III. Estructura poética y exégesis

Tres bloques principales del material de Dn. 7 están escritos en poesía (vs 9, 10, 13, 14, 23-27). Los primeros dos son la descripción que hace el profeta de las escenas celestiales puestas delante de él. El usa la forma poética sólo para describir esas escenas en las que contempló la corte celestial. Ninguna de las escenas terrenales son registradas en forma poética, y ninguna de las escenas celestiales son descritas en prosa. Está bien delineada la distinción en el uso de la forma con que comunicó lo que vio.

A partir de la visión no hay evidencia alguna de que fuera instruido a usar la poesía para describir lo que vio que sucedía en el cielo, ni existe evidencia alguna de que se oyó poesía en ningún momento durante la visión. Volcar este material en forma poética probablemente fue la propia reacción espontánea de Daniel hacia la grandeza y majestad de las escenas que pasaron delante de él. Eso enfatiza su importancia.

El ángel acompañante dio a Daniel su interpretación final en forma poética. La interpretación ilumina esa porción de la visión que trata con el 4to. reino, el cuerno pequeño, la destrucción del cuerno pequeño y el establecimiento del reino de los santos de Dios sobre la tierra. Con excepción de la pasajera referencia al juicio en el v 26a, esta es exclusivamente una descripción de los eventos sucesivos que han de ocurrir sobre la tierra. De esta manera, el ángel que trajo esa interpretación a Daniel, hace un uso diferente de la forma poética de la que hizo el profeta. Este modelo para el uso de la poesía es una caracterís-

tica de la profecía clásica del AT. También se observa en la forma poética de la profecía de Dn. 9: 24-27.

Es interesante la relación entre estos dos pasajes del libro en vista del hecho de que la interpretación de 7: 23-27 y la profecía de 9: 24-27 fueron dadas por el ángel Gabriel. Se menciona a Gabriel en Dn. 9: 21 como aquel a quien Daniel había visto en la visión "al principio" (hebreo: *t^ejillāh*). ¿Qué visión era esa? Daniel 8: 1 se refiere a la visión del cap. 7 como la visión que fue dada "al principio" (*t^ejillāh*). Dado que en Dn. 8 y 9 se usa la misma palabra hebrea, podemos suponer que la mención de la visión dada "al principio" en Dn. 9 se refiere a la visión de Dn. 7. De esta manera pudo haber sido Gabriel quien se apareció a Daniel en la visión del cap. 7 como su ángel intérprete.

Existe una relación recíproca en la poesía usada tanto en el cap. 7 como en el 9. Daniel, quien era de la tierra, habló del cielo sólo en poesía, mientras que Gabriel, quien era del cielo, habló en poesía de lo que ocurriría sobre la tierra.

Dado que mucho de lo que es de importancia para nosotros en la consideración de esta profecía está contenido en sus secciones poéticas, es apropiado un análisis de estas secciones especiales para las percepciones que nos proporcionará esa clase de forma literaria. Nuestro análisis, entonces, comenzará con una traducción literal de los pasajes.

A. Daniel 7: 9, 10

Tema	Ver-sículo	Traducción	Paralelismo mo y métri- ca ⁺	Formas verba- les ⁺⁺
—		Me quedé mirando	ext	pt + pf
A.	9a	hasta que se pusieron tronos y un Anciano de días se sentó;	sint, 3:3	pf pf
B.	9b	su vestido (era) blanco como la nieve, y el cabello de su cabeza (era) como lana limpia;	sin, 3:4	exist
C.	9c	su trono (era) llamas de fuego, sus ruedas (eran) fuego ardiente	sin, 3:3	exist
C'.	10a	Un río de fuego procedía y salía de delante de él;	sin, 3:3	pt pt
B'.	10b	millares de millares le servían, y millo- nes de millones estaban delante de él;	sin, 3:4	impf impf
A'	10c	el tribunal tomó asiento, y los libros se abrieron.	sint, 2:2	pf pf

⁺ Ext = extramétrico; sint = sintético; sin = sinonímico.

⁺⁺ Pt = participio; pf = perfecto; exist = existencial; impf = imperfecto.

Es rápidamente evidente el bellissimo equilibrio de esta poderosa descrip-

ción de la teofanía en el juicio. Los 6 colon* dobles (o parejas) empleados en esta descripción están relacionados temáticamente en el mismo modelo quiástico A:B:C :C':B':A' que encontramos previamente en la apocalíptica. Esto es evidente a partir de la métrica, de las clases de paralelismos empleados, y de sus relaciones temáticas y léxicas.

A. (A + A'). El uso del plural "tronos" en el v 9a ha suscitado la pregunta entre los comentaristas acerca de quiénes habían de sentarse en ellos. Un estudio de las relaciones poéticas en el quiasmo indica que es la hueste angélica del v 10b la que está descrita en el v 10c como sentada en ellos. Esto explica por qué se usaron un sustantivo y un verbo en singular en el v 10c: "el tribunal tomó asiento". ¿Por qué Daniel no dice *aquellos* que asistían al tribunal se sentaron? La respuesta es que para haberlo hecho así se habría requerido un sujeto y un verbo en plural. Esto habría destruido la correspondencia de la frase ("el tribunal tomó asiento") con la expresión anterior ("un Anciano de días se sentó"). De esta manera, el mismo verbo, *y^ethiv* (sentarse), se usa en el v 9a para Dios y en el v 10c para la hueste angélica, quienes se sentaron con él en juicio.

Esta relación verbal directa está, además, enfatizada por los verbos usados conjuntamente con *y^ethiv* (sentarse) en estos dos colon dobles. Ambos son verbos plurales perfectos pasivos. De esta manera, el v 9 dice: los tronos "se pusieron, colocaron, establecieron" (*r^emîû*); y el v 10 declara: los libros "se abrieron" (*p^ethîjû*). Así que la relación de estos grupos de verbos en los vs 9a y 10c, en su respectiva secuencia, es la siguiente:

v 9: Un verbo en la forma plural perfecta pasiva ("fueron colocados"): *y^ethiv* (sentarse).

v 10: *Y^ethiv* (sentarse): un verbo en la forma plural pasiva perfecta ("se abrieron").

De manera que estos dos grupos de verbos forman una inclusión alrededor de esta estrofa y los une. Este efecto de unión está adicionalmente enfatizado por el hecho de que ambos colon dobles están escritos en paralelismo sintético en contraste con los paralelismos sinonímicos de las otras parejas, y por el hecho de que ellos son los únicos colon dobles en esta estrofa que emplea verbos en perfecto. (Véase el cuadro que da la traducción, la métrica y las formas verbales.)

B. (B + B'). Al principio, puede parecer que los pensamientos expresados en los vs 9a y 10c no están directamente relacionados. Sin embargo, en una inspección más profunda se puede ver que el 1ro. se refiere a la persona de Dios; el 2do. a las personas de los ángeles reunidos delante de él. Por lo tanto, en estos dos colon dobles correspondientes existe una relación de seres personales pareados.

* **Colon** (plural, **cola**): "Unidad rítmica de una declaración. En el verso latino o griego: un sistema o una serie de dos a no más de seis pies que tiene un acento principal y forma parte de una línea. La división de una declaración por sentido o por ritmo que es más pequeña y menos independiente que la oración, y más larga y menos dependiente que la frase" (*Webster's Dictionary*, t. 1, p. 447). Dado que el castellano no dispone de un término más conocido y usual para transliterar este vocablo, se decidió conservar la grafía original inglesa. —Los Editores.

El uso de los pronombres sufijados enfatiza esta relación. En el v 9b, el pronombre “su” está sufijado a los nombres (“su vestido”; “su cabeza”) al comienzo de los dos colon; mientras que en el v 10b, el pronombre “él” está sufijado a los verbos (“le servían”; “estaban delante de él”) en las terminaciones de los dos colon; de esta manera proporcionan un perfecto equilibrio poético entre “su” y “él”.

Estos dos colon dobles también están equilibrados, ya que fueron escritos en la misma métrica 3:4. El uso de esa particular *métrica* pareada, en los dos colon dobles, requirió la alteración de la expresión gramatical normal. Por ejemplo, en el v 9b, el profeta poeta habla de “el cabello de su cabeza” en lugar de la simple frase: “su cabello”. En el 2do. colon del v 10b, inserta una preposición (“delante”) a la cual sufijó el pronombre (“él”), en lugar de simplemente sufijarla al verbo como había hecho en el 1er. colon del v 10b.

El paralelismo sinónimo empleado en estos dos colon dobles también es directo y completo en ambos casos. Y también se puede notar otra semejanza en su orden de secuencia similar. Por ejemplo, en el v 9b, ambos colon están compuestos de un nombre (“vestido”) o frase nominal (“cabello de su cabeza”) que está ligado a su predicado nominativo (“blanco”; “limpia”) por vía de una preposición comparativa (“como”) siguiendo un modelo A:B :A:B en términos de una forma poética. En el v 10b las declaraciones numéricas (“millares de millares”; “millones de millones”) de ambos colon están cada uno seguido por sus declaraciones verbales (“servían”; “estaban”) en el mismo modelo A:B :A:B.

Estas declaraciones numerológicas paralelas y progresivas del v 10b (de “millares de millares” a “millones de millones”) son interesantes en vista del uso de esta técnica poética en otras partes de la Biblia hebrea y en la poesía cananea. Por ejemplo, la descripción de la hueste angélica en el v 10b avanza de una declaración numérica más pequeña acerca de ellos hacia una que es más grande y más abarcante. La Biblia hebrea usa una cantidad de pares poéticos numéricos similares:

1. La secuencia 1/2 ----- Job 33: 14; Sal. 62: 11
2. La secuencia 3/4 ----- Pr. 30; Am. 1, 2
3. La secuencia 6/7 ----- Pr. 6: 16; Job 5: 19
4. La secuencia 7/8 ----- Mi. 5: 5; Ec. 11: 2
5. La secuencia 60/80 ----- Cnt. 6: 8
6. La secuencia 70/80 ----- Sal. 90: 10
7. La secuencia 1.000/10.000 ----- 1 S. 18: 7; Sal. 91: 7

Los ejemplos del uso de esta clase de técnica poética en la literatura cananea se ven en la *Leyenda del rey Keret*, que ha sido reconstruida a partir de una serie de textos encontrados en Ugarit, sobre la costa de Siria, al nivel de la destrucción del siglo XIII a.C. La historia del rey Keret incluye el uso de secuencias de 2/3, 3/4, 5/6, 7/8 y 70/80.⁸

Es evidente que esta clase de expresión era una antigua forma poética de expresar algo completo. Por lo tanto, el último par numérico de Dn. 7: 10 abarca

⁸ Compárese en J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 143-148.

una tan grande asamblea en la sesión celestial que incluso, en términos humanos, esa clase de comparación no describe adecuadamente la vasta extensión numérica de la multitud convocada.

C. (C + C'). Los dos colon dobles centrales de esta estrofa, los vs 9c y 10a, desarrollan el mismo tema: la gloria que rodea el trono de Dios. La expresión de esa gloria se da a entender a través del uso de la palabra "fuego" (*nûr*), que aparece en tres de los 4 colon individuales ("llama de fuego"; "fuego ardiente"; "río de fuego"). Además, el fuego (o gloria) es obviamente el sujeto del verbo encontrado en el 2do. colon del v 10a ("y [fuego] salía de delante de él").

Un problema de traducción menor está involucrado en la interpretación del sufijo pronominal masculino adjuntado a la preposición "delante" en el 2do. colon del v 10a. ¿Es "Dios" o su "trono" el antecedente de ese sufijo pronominal? Dado que estos dos colon dobles son paralelos entre sí, y dado que en el v 9c el sujeto está claramente identificado como el trono de Dios, la estructura literaria sugiere que el pronombre que aparece al final del v 10a se debería traducir "ello" ("salía de delante de ello"), refiriéndose al trono antes que "salía de delante de él [Dios]" como lo han traducido diversas versiones castellanas.

Cuando al comienzo de esta estrofa se describe a Dios como sentado, no se declara precisamente dónde está sentado. La implicación del 1er. colon del v 9 es que estaba sentado sobre un trono; pero, como se ha visto arriba, la referencia a "tronos" parece designar los asientos que ocuparían los ángeles cuando se sentaran con él en juicio. El trono personal de Dios se identifica y describe más específicamente en el corazón de esta estrofa, en el dístico consistente de los v 9c y 10a.

Es tanto interesante como importante notar que esta descripción subraya la idea de movimiento hacia la escena de acción. Así como las llamas de fuego son activas antes que estáticas, su uso para describir el trono de Dios presenta un retrato vibrante y dinámico de ese movimiento. Las ruedas de su carro-trono son descritas como un "fuego ardiente". La implicación es que fue a través de alguna clase de locomoción relacionada con esas ruedas que, montado sobre su trono, Dios entró a la cámara de audiencia cuando se encontró con su huésped angélica. Fácilmente se puede trazar una comparación con el carro-trono de Dios descrito en detalles en Ez. 1. El movimiento de ese carro-trono también transportaba a la Deidad hacia su templo para el juicio.

El paralelismo en el colon doble del v 9c es sinónimo y completo, dado que ambos elementos consisten de sujetos nominales ("tronos"; "ruedas") seguido por predicados nominativos ("llamas"; "fuego"). Una preposición comparativa ("como") se podría entender a partir del colon doble precedente ("como nieve"; "como lana").

Nótese que este colon doble, como el precedente, es una declaración existencial (un estado de ser). Así que este par de colon dobles, que lleva al centro del poema, tiene la misma clase de estructura verbal (existencial). Los siguientes colon dobles —los que están del otro lado del centro del poema— contienen pares de participios y verbos en la forma imperfecta. Estos reflejan la idea de acción progresiva así como el profeta contempló la escena delante de él.

Una alteración menor se encuentra en el paralelismo del v 9c. Ambos colon involucran frases nominales como predicados (“llamas de fuego”; “fuego ardiente”), pero están escritos de maneras diferentes. El final del 1er. colon del v 9c tiene el pronombre relativo (*dî*) primero, seguido por la palabra para fuego (“llamas *dî* [de] fuego”). Por otra parte, el 2do. predicado nominativo de este colon doble consiste de una cadena constructa en la que la palabra para fuego aparece primero (“fuego ardiente”). De esta manera, el modelo completo del colon doble en el v 9c es A:B:C: :A’:C’:B’. Aquí aparece una especie de mini quiasmo al final de ese colon doble que conduce al centro del poema.

Un quiasmo de otra clase aparece al otro lado del centro de esta estrofa, en el colon doble del v 10a. El 1er. elemento de este colon doble comienza con un sujeto nominal (“un río”), y termina con un verbo (“procedía”). Su 2do. colon comienza con un verbo (“salía”) y termina con una frase preposicional (“de delante de él”). De esta manera su modelo es A:B: :B:C, en el cual los verbos están dispuestos espalda con espalda al final y al comienzo de sus respectivos colon. De esta manera hay un quiasmo parcial al final del v 9c y otro en el v 10a. Estos dos quiasmos hacen de puente en el centro del poema. Esto ilustra la regla general de que los quiasmos de la poesía bíblica por lo general aparecen en el centro de los poemas en que se encuentran.

Los dos colon dobles de los vs 9c y 10a, que forman esta pareja C:C’ en el centro de la estrofa, están escritos con la misma métrica 3:3. Ellos también transmiten ideas complementarias. El 1ro. describe el glorioso trono de Dios; el 2do. describe su movimiento.

Un estudio de los verbos en el v 10a apoya la idea última. El participio *pa’el arameo nāgēd* (“procedía”), que aparece al final de su 1er. colon, deriva de la misma raíz que la preposición *neged*, que significa “hacia”, “en dirección a”. La idea parece ser que las llamas de gloria ardiente fluían o salían a raudales de delante del trono en una dirección específica.

El 2do. participio, *nāfēq*, expresa la misma idea, dado que significa “salir”, “aparecer”, y se usa aquí con la preposición “delante de”. Dn. 2: 13 usa este verbo para referirse al decreto que “salió”, y en Dn. 3: 26 expresa la orden de Nabucodonosor a los tres hebreos a “aparecer” del horno de fuego. Aun cuando el sujeto más específico de estos verbos en el v 10a es el fuego que aparece delante del trono, antes que el trono en sí mismo, no obstante ellos transmiten la idea de movimiento y dirección: el trono de Dios se movió y vino al lugar donde se establecería.

De esta manera, ambos verbos de este colon doble indican que las llamas aparecieron delante del carro-trono, llameando “en dirección a” la posición hacia la cual el trono estaba llevando a su ocupante divino. El énfasis de esta estrofa acerca del trono de Dios (antes que sobre Dios mismo) parece que se debe a la prominencia de su actividad, al llevar a Dios hacia esta escena de juicio.

Habiendo bosquejado las relaciones poéticas entre las unidades de esta estrofa, podemos considerar brevemente algunos detalles finales.

El primer colon doble de esta estrofa comienza con la preposición aramea ‘*ad*, “hasta” (v 9a). Este eslabón conector con lo que ocurrió antes en la visión, implica que Daniel había mirado con asombro al cuerno pequeño y sus acciones por algún tiempo antes que su atención fuera dirigida a otra parte. Compárese con el v 4.

La frase “Anciano de días” (v 9) está escrita sin el artículo en contraste con la siguiente estrofa, en la que está escrita con el artículo (v 13). Esto se podría citar como un ejemplo ilustrativo del detalle de que la presencia o ausencia del artículo no es de gran importancia. Sin embargo, en esta fraseología particular, puede ser que el artículo se use en la segunda instancia por alguna razón particular. (Véase la discusión siguiente sobre los vs 13 y 14.) Si la *nûn* —la letra hebrea correspondiente a la castellana “n”— de *attîq*, la palabra usada aquí para “Anciano”, no se habría asimilado, sería más fácilmente reconocible como la voz extranjera que ha llegado al castellano como “antiguo”.

La clase existencial de declaraciones verbales (“era”/“eran”) en los vs 9b y 9c está equilibrada por los pares de participios (“procedía”/“salía”) y los imperfectos (“servían”/“estaban”) usados en los vs 10a y 10b. Son de interés los imperfectos en el v 10b, en especial el 2do. (“estaban”). El verbo viene de la raíz *qûm*, que más comúnmente significa “surgir”, “levantarse”, “ponerse de pie”. El verbo hebreo más comúnmente usado para expresar la simple noción de estar de pie es *âmad*. Sin embargo, por contraste, el significado de la raíz *qûm* podría indicar la idea de “surgir”.

En este contexto, el énfasis puede no ser tanto en que las huestes continuaban estando delante de Dios como que se levantaban para demostrar su honra y respeto por él cuando arriba con su carro-trono.

Independientemente de si uno traduce este verbo “estar de pie” o “levantarse”, es decir “surgir”, es obvio que describe una acción que es la antítesis de las acciones descritas por el siguiente verbo de la estrofa: “sentarse”. Dado que es la hueste angélica la que está de pie en el v 10b, y dado que el “tribunal” en el v 10c es un colectivo de algún tipo, parece que la hueste angélica está involucrada en el acto de sentarse. Probablemente los ángeles también están involucrados en el siguiente acto de abrir los libros de Dios.

Por lo tanto, el cuadro es que las huestes de ángeles se levantan delante de Dios cuando él entra al escenario de la corte y toma su posición sobre el perímetro en su glorioso carro-trono. Entonces los ángeles toman asiento para comenzar los tareas de la corte celestial.

Esta estrofa concluye con el colon doble más corto de todos ellos. La métrica está escrita en 2:2, y su verbo está en perfecto (“tomó asiento”/“se abrieron”). Esta sección lleva los preparativos para el juicio a una conclusión apropiada y puntillosa.

Aquí no se describen los actos mismos de juicio; sólo se nos ha proporcionado un cuadro del comienzo de ese juicio. Esta es una forma de enfatizar el hecho de que lo que aquí se emprende es un nuevo acto divino de juicio en contraste con aquellas visiones de juicio desde el tabernáculo y el templo descritas en otras partes del AT.

Como una nota final del análisis poético proporcionado arriba, se puede observar que esta estrofa se amolda a los cánones de las expresiones poéticas clásicas de los tiempos del AT. Ocupa un rango similar a las mejores de los otros ejemplos de estas técnicas poéticas. Esto presta un apoyo menor a una fecha temprana para Daniel, dado que el uso de los cánones clásicos de la poesía hebrea desaparecieron de la literatura judía en los últimos siglos antes de Cristo.

B. Daniel 7: 13, 14

Ver-sículo	Traducción	Paralelismo y métrica*	Forma**
—	Veía yo en las visiones de la noche,	ext	pt + pf
13a	y he aquí, con las nubes del cielo venía uno semejante a un Hijo de hombre,	sint, 4:4	pt + pf
13b	y él se allegó hasta el Anciano de días, y ellos lo acercaron delante de él:	sin, 4:2	pf pf
14a	y a él le fue dado dominio y gloria y reino, y todos los pueblos, las naciones y las lenguas le adorarán;	sint, 5:5	pf impf
14b	su dominio es un dominio eterno, el cual no pasará, y su reino es uno que no será destruido.	sin, 5:3	impf impf

* Ext = extramétrico; sint = sintético; sin = sinonímico

** Pt = participio; pf = perfecto; impf = imperfecto

La estructura poética de estos versículos no es quiástica como en los vs 9 y 10. Antes bien, el pasaje es algo así como un par de dísticos paralelos, que pueden ser bosquejados como sigue:

I. El Hijo del hombre, v 13.

1. Su arribo..... 13a
2. Su presentación..... 13b

II. El reino, v 14.

1. Su presentación..... 14a
2. Su naturaleza..... 14b

La métrica expresada en el colon doble de esta estrofa es más larga que la encontrada en la estrofa precedente (vs 9, 10). Aún cuando la estrofa precedente fue escrita con 6 colon dobles y ésta con 4, la longitud de esta estrofa casi iguala a la precedente con un total de 32 acentos agudos, comparados con los 36 de la anterior.

Sólo uno de los 4 colon dobles de esta estrofa —el 2do.— es tan corto en su métrica como cualquiera de los encontrados en sus predecesores. La métrica de esta estrofa también se alarga progresivamente de manera que el 1er. colon doble de estos dísticos va del 4:4 al 5:5, y el 2do. colon doble va del 4:2 al 5:3. Los primeros están equilibrados (4:4; 5:5), y los últimos están desequilibrados (4:2; 5:3).

Así que los dísticos siguen el mismo modelo, con la excepción de que la 2da. pareja es más larga que la 1ra. De este modo se llega a un clímax. La cúspide del crescendo poético de las dos estrofas se puede encontrar en el colon doble 5:5, que nos habla acerca del reino que se da al Hijo del hombre.

El 1er. colon doble de la estrofa comienza con la exclamación: “¡He aquí!”.

Llama la atención cuán profundamente el profeta estuvo involucrado con esta escena mientras ella pasaba delante de él. (Compárese las referencias similares en toda la visión en los vs 2, 7-9.)

Los verbos usados para la aproximación del Hijo del hombre ante el Anciano de días son diferentes en los tres casos (“venía”/“se allegó”/“lo acercaron”). En el 1er. caso se usó una construcción compuesta con un participio del verbo “venir” y un perfecto del verbo “estar” (*’āthēh h^awāh*). Esta construcción es otra forma de expresar el tiempo pasado (“Uno. . . venía”). El 2do. verbo es un perfecto simple de *m^etāh*, “venir”, “allegarse”, “arribar”. El 3er. verbo también es un perfecto, pero es un plural escrito en una forma causativa del verbo *q^erēb*, “acercar”, “llegar delante”. El sujeto antecedente de este verbo plural es “las nubes del cielo” (v 13a) con las cuales venía el Hijo del hombre.

El uso de las tres diferentes clases de construcciones verbales del perfecto para describir el movimiento del Hijo del hombre hasta el Anciano de días, enfatiza ese movimiento como un proceso. Los verbos sugieren que él venía más cerca y más cerca y más cerca al Anciano de días.

El mismo rasgo está enfatizado por la estructura poética en la que se expresa ese movimiento. La métrica del 1er. colon doble es 4:4, dándole un total de 8 acentos agudos. Al final de su 2do. colon se encuentra un verbo compuesto. El 1er. colon del 2do. colon doble también contiene 4 acentos agudos, y de igual manera el verbo se encuentra en el final. Por último, el 2do. colon del 2do. colon doble contiene sólo dos palabras o acentos agudos, y de nuevo el verbo está localizado al final.

De esta manera, tenemos tres clases diferentes de unidades poéticas escritas con una métrica decreciente a medida que el Hijo del hombre venía más cerca y más cerca y más cerca hasta el Anciano de días. Esta métrica va desde un colon doble con 8 acentos agudos y con el verbo al final, pasando por un colon con 4 acentos agudos y con el verbo al final, hasta un colon con dos acentos agudos y con el verbo al final.

Hay una similitud entre la 1ra. mitad de esta estrofa (v 13) y la 1ra. mitad de la estrofa precedente (v 9). El Hijo del hombre llega a la escena de acción justo cuando también llega el Anciano de días. En contraste con la descripción del Anciano de días, esta estrofa no describe más al Hijo del hombre. En ninguno de los dos casos se declara explícitamente el sitio desde el cual estas dos personas entran a la escena.

Es interesante el uso del artículo definido en el 1er. colon doble. Se usa en la expresión “las nubes del cielo”, quizá sugiriendo que ellas eran más específicamente algo semejante a nubes de ángeles antes que meramente nubes atmosféricas.

Por otra parte, es llamativa la ausencia del artículo en la frase “Hijo del hombre”. Si uno toma la ausencia como significativa, la frase se traduce más acertadamente: “un Hijo de hombre”. Pero que este “Hijo del hombre” también participa de las características divinas es evidente a partir del hecho de que viene con “la nubes del cielo”. Tal fraseología se reserva en otras partes de las Escrituras para las teofanías.

Existe un interesante equilibrio de uso en las porciones arameas de Daniel entre las frases "Hijo del hombre" e "Hijo de Dios". En un contexto terrenal, Nabucodonosor vio algo semejante a "un hijo de los dioses" (3: 25, también escrito sin el artículo) como el 4to. personaje en el horno de fuego con los tres ilustres hebreos. Esa referencia está equilibrada por esta visión de uno "como un Hijo de hombre" encontrado en el contexto celestial.

Ambos dísticos de esta estrofa siguen el mismo modelo: primero paralelismo sintético y luego sinonímico en sus respectivos colon dobles. El paralelismo del 1er. colon doble es sintético, dado que primero identifica "las nubes del cielo" como el vehículo involucrado, y luego identifica al Hijo del hombre como el personaje llevado por ese vehículo. El 2do. colon doble, que describe el arribo del Hijo del hombre ante el Anciano de días, es esencialmente un paralelismo sinonímico y utiliza frases preposicionales y verbos en el mismo modelo A:B: :A:B.

El 1er. colon doble del segundo dístico es igualmente sintético, dado que primero indica que el reino ha de ser dado al Hijo del hombre. Luego se expresa para definir la naturaleza global de ese reino. El 2do. colon doble expresa la naturaleza eterna de ese reino en paralelismo sinonímico por el uso de términos similares. (Declarado positivamente, el dominio es eterno; declarado negativamente, el reino es indestructible.)

Así como en la 1ra. estrofa (vs 9, 10), también aparece un quiasmo en el centro de esta estrofa en el v 14a. Comienza con una frase preposicional: "p" ("Y le [a él]"), seguida por un verbo "v" ("le fue dado"); esto a su vez está seguido por tres nombres sustantivos "n" ("dominio", "gloria", "reino"). Estos describen la naturaleza del reino dado al Hijo del hombre.

El 2do. colon de este mismo colon doble comienza con tres nombres sustantivos ("pueblos", "naciones", "lenguas"), que a su vez están seguidos por una frase preposicional (literalmente, "a él") y un verbo ("le adorarán"). De esta manera, el modelo de este colon doble puede ser diagramado así: A_{p-v}. :B_{n-n-n}: :B'_{n-n-n}:A'_{p-v}. Esta forma quíastica enfatiza la discontinuidad entre la naturaleza de los reinos de este mundo y el reino venidero del Hijo del hombre.

De nuevo es de interés el uso del artículo en este colon doble. Ninguno de los tres sustantivos singulares del 1er. colon tienen el artículo ("dominio", "gloria", "reino"). Por otra parte, los tres sustantivos plurales del 2do. colon lo tienen ("los pueblos", "las naciones", "las lenguas"). La diferencia en el uso del artículo coloca el énfasis sobre la naturaleza unificada del gobierno del Hijo del hombre que abarca todo. Este gobierno está por sobre todo elemento posible de ser concebido como estando bajo su esfera.

El paralelismo involucrado en el último colon doble (v 14b) de esta estrofa está incompleto. Una frase enunciada en el 1er. colon se debe entender como repetido en el 2do.:

"Su dominio es un dominio eterno, el cual nunca pasará, y su reino [es reino eterno], uno que no será destruido".

En el v 14a, el verbo que se refiere a la entrega del reino al Hijo del hombre está en voz pasiva ("fue dado"). Es obvio que el agente activo que da el reino al Hijo del hombre es el Anciano de días, porque por eso el Hijo del hombre se presenta ante él.

En esta estrofa, la expresión “el Anciano de días” está escrita con el artículo definido (“el Anciano de días”). Esto está en contraste con el estado indefinido del mismo título en la estrofa precedente. El uso del artículo aquí es significativo en que probablemente proporciona un eslabón entre las dos estrofas al indicar que fue *este* mismo Anciano de días, previamente mencionado en la escena de juicio, quien daría el reino al Hijo del hombre.

Esta relación enfatiza las conexiones temáticas entre el contenido de estas dos estrofas. El Anciano de días entra en escena al principio, y comienza el juicio. En la 2da. estrofa, el Hijo del hombre entra en escena al final del juicio, y es como resultado de ese juicio que se le confiere el reino. Por lo tanto, en una palabra, estas dos estrofas nos proporcionan dos cuadros del juicio: su comienzo y su fin. Su separación en dos estrofas poéticas, entre las cuales interviene un trozo de prosa, sugiere que transcurriría algún tiempo entre la realización de estos dos eventos. No se describe el curso del juicio entre ellos.

Es de particular importancia señalar el 2do. verbo (“le adorarán”) en el colon doble, que se refiere al reino que se entrega al Hijo del hombre (v 14a). Su raíz, *p^olaj*, identifica la acción en que todas las naciones, pueblos y lenguas participarán como *adoración*. De esta manera, el Hijo del hombre será adorado por cada ser humano que habitará su nuevo reino mundial y eterno. Esta es otra indicación del carácter divino del Hijo del hombre, dado que sólo un personaje divino supra angelical semejante al Anciano de días es digno de tal adoración. La extensión y naturaleza del reino que se le dará también sugiere que el Hijo del hombre es de carácter divino.

La palabra usada para “dominio” (*shālthān*) está relacionada con nuestra voz extranjera “sultán”. Ningún poder ni ninguna persona futuros, tales como aquellas representadas por las bestias y los cuernos precedentes, recibirán o tomarán este dominio de parte del Anciano. En contraste con los reinos representados por las bestias y los cuernos, el reino del Hijo del hombre nunca será destruido. El cambio en el tiempo de los verbos empleados en la estrofa enfatiza este punto.

Los verbos en la forma del perfecto hebreo aparecen a todo lo largo de la estrofa hasta sus últimas tres líneas o colon. Estos verbos pueden ser descritos como “perfectos proféticos”, como también lo son los verbos del 1er. y el último colon doble de la estrofa precedente (vs 9, 10). (El “perfecto profético” es una expresión usada para designar un fenómeno en la lengua hebrea en la que un evento *futuro* está declarado en la forma perfecta del verbo como si ya hubiera sucedido.) Este uso del perfecto es común en la profecía del AT.

Sin embargo, con las últimas líneas de esta estrofa hay un desplazamiento hacia los *imperfectos* (“adorarán”, “no pasará”, “no será destruido”). Estas expresiones verbales no enfatizan tanto la ocurrencia futura de este reino como su naturaleza progresiva y permanente. Los últimos dos verbos que expresan esta idea (“no pasará”, “no será destruido”) están pareados juntos al final del último colon doble de la estrofa. El 2do. de ellos incluso está escrito en una conjugación reflexiva que da a entender la idea de acción repetitiva, y de esta manera enfatiza doblemente la naturaleza progresiva de ese permanente reino eterno.

C. Daniel 7: 23-27

Ver-sículo	Traducción	Paralelismo y métrica*	Forma**
—	Así dijo de la cuarta bestia,	ext	pf
23a	será un cuarto reino sobre la tierra, el cual será diferente de todos los reinos,	sint, 4:4	impf impf
23b	y devorará toda la tierra, y la pisoteará y la triturará.	sin, 2:2	impf impf + impf
—	Y de los diez cuernos,	ext	
24a	de este reino se levantarán diez reyes; y después de ellos se levantará otro;	sint, 5:3	impf impf
24b	y él será diferente de los primeros, y derribará a tres reyes;	sint, 4:3	impf impf
25a	y hablará palabras contra el Altísimo, y a los santos del Altísimo consumirá,	sint, 4:3	impf impf
25b	y procurará cambiar los tiempos y la ley, y ellos serán entregados en su mano por un tiempo, dos tiempos, y medio tiempo.	sint, 4:6	impf + inf impf
26a	Pero se establecerá el juicio y ellos le quitarán su dominio,		impf + impf
26b	para destruirlo y aniquilarlo hasta lo último.	sint, 4:3	inf + inf
27a	Y el reino y el dominio, y la grandeza de los reinos debajo de todo el cielo, será dado al pueblo de los santos del Altísimo;	sint, 2:4:4	----- ----- impf
27b	su reino es un reino eterno, y todos los dominios le servirán y le obedecerán.	sint, 3:5	----- impf + impf

* Ext = extramétrico; sint = sintético; sin = sinonímico.

** Inf = infinitivo; impf = imperfecto; pf = perfecto.

Se puede ver cierto equilibrio poético en el cap. 7 cuando se comparan sus tres estrofas o pasajes poéticos. Si se agrupan juntos los colon dobles de las 1ras. dos estrofas, se verán casi iguales que el colon doble de esta 3ra. estrofa (10 colon dobles: :8 colon dobles y 1 colon triple). Además, los primeros 6 colon dobles de la 3ra. estrofa (vs 23-25) igualan a los 6 colon dobles de la 1ra. estrofa (vs 9, 10); y los dos colon dobles y un colon triple de la 3ra. estrofa casi igualan a los 4 colon dobles de la 2da. estrofa (vs 13, 14).

El orden consecutivo de este bosquejo narrativo de la 3ra. estrofa está enfatizado por el uso continuo de la forma imperfecta de los verbos a todo lo largo del texto (vs 23-27). Siguiendo el perfecto introductorio, que pone el discurso de Gabriel en tiempo pasado, aparecen 18 imperfectos en el curso consecutivo de la narración. Los tres infinitivos que se encuentran en ella toman su referencia temporal de los imperfectos a los cuales están unidos. Este uso del imperfecto como la forma verbal narrativa para la descripción de acciones futuras, está en contraste con los "perfectos proféticos" encontrados en la descripción de Daniel de su visión, como se menciona arriba en el análisis de las dos estrofas precedentes.

Además, en la narración de la visión aparece una docena de perfectos, los cuales van desde el v 2 hasta el v 8, conjuntamente con otras tres construcciones verbales compuestas que expresan tiempo pasado. Esta frecuencia está en contraste con los tres participios, los dos imperativos y un imperfecto que se encuentran en el pasaje en prosa. De modo que el cap. 7 presenta una diferenciación distinta —un ejemplo casi clásico— del uso de los tiempos para profetizar eventos futuros. Para narrar su visión se usó el perfecto, y para narrar su interpretación se usó el imperfecto. La naturaleza sintética de virtualmente todos los paralelismos empleados en estos colon dobles también enfatiza el orden consecutivo de su narración.

El 1er. colon doble de la pareja que trata con el 4to. reino (v 23) comienza y termina con la palabra “reino”. (Literalmente: “Reino, el cuarto, será sobre la tierra, el cual será diferente de todos los reinos”.)

La construcción verbal del 2do. colon doble del mismo versículo enfatiza la naturaleza intensiva de las acciones destructivas de este reino, dado que en sus dos colon aparecen tres verbos (“devorará”, “pisoteará”, “tritulará”). Un par de ellos están unidos en su 2do. colon (“pisoteará y triturará”). Esta construcción es de interés cuando se nota que la misma disposición se usa sólo en el v 26, donde el ángel declara cuán completamente el juicio le quitará el reino al cuerno pequeño (“le quitarán”, “destruirlo”, “aniquilarlo”).

Otra observación sobre los verbos del 2do. colon doble en el v 23 es que ellos aparecen en líneas cortas con una métrica 2:2. Esta clase de métrica se usa comúnmente para describir actividad física, en contraste con las métricas más largas que sirven para funciones más descriptivas.

En este pasaje, las palabras para “rey” y “reino” se usan sinónimicamente. Aunque al cuerno pequeño se lo identifica como un “rey” (v 24a), está precedido por el 4to. reino, seguido por el reino del “pueblo de los santos del Altísimo”, y su dominio le será “quitado” por el juicio. De esta manera, el término “rey” en este contexto puede significar un “reino”, así como lo es en los vs 17 y 23, donde las 4 bestias son designadas como “reyes” y como “reinos”. Véase también Dn. 2: 37-39 y 8: 22 para un intercambio similar de los términos.

Las formas verbales de *qûm*, “levantarse”, aparecen dos veces en el colon doble del v 24a. Aquí, su uso proporciona sustento al significado sugerido para este verbo en la 1ra. estrofa que describe a las huestes celestiales en el juicio (véase la discusión sobre el v 10). Las palabras “otro” y “después de” encontradas hacia el final del v 24a están relacionadas, siendo derivadas de la misma raíz aramea. En esta línea están separadas una de la otra por la expresión repetida “se levantará”.

El mismo verbo, “diferir”, “ser diferente”, se usa en los vs 23a y 24b. Así como el 4to. reino era diferente de los tres reinos precedentes, así el cuerno pequeño difiere de los 10 reinos precedentes. Los verbos que aparecen en el colon doble del v 24b (“será diferente”, “derribarará”) se encuentran en los finales opuestos de sus respectivos colon en el texto hebreo. Esta disposición quíastica contribuye al lenguaje figurado de los cuernos caídos.

Una relación acusativa análoga (“habla-palabras”, un verbo y su objeto nominal que deriva de la misma raíz) está dividida por una frase preposicional

en el primer colon doble del v 25a. La línea reza literalmente: “Y palabras contra el Altísimo él *hablará*”.

El paralelismo involucrado en este colon doble es directo, pero incompleto. La frase preposicional (“contra. . .”), la referencia al Altísimo y los verbos (“hablará”, “consumirá”) todo sigue en orden en ambos casos. Sin embargo, los “santos” han tomado el lugar de las “palabras”, y el término aparece en constructo con el Altísimo (“santos. . . el Altísimo”). De esta manera, el modelo del colon doble es A:B:C:D :B’:C’:D’. Este colon doble presenta mayor interés cuando se notan sus relaciones con los subsiguientes.

El colon doble del v 25 forma un dístico interrelacionado en la cual las relaciones temáticas entre los colon individuales están organizados en el siguiente modelo A:B :A’:B’:

- | | | |
|--------------------|----|--|
| v 25a ₁ | A | Y él hablará palabras contra el Altísimo, |
| v 25a ₂ | B | y él consumirá a los santos del Altísimo; |
| v 25b ₁ | A’ | y él procurará cambiar los tiempos y la ley, |
| v 25b ₂ | B’ | y ellos serán entregados en su mano por un tiempo, dos de tiempos, y medio tiempo. |

Esta disposición significa que las palabras dirigidas contra el Altísimo (v 25a₁) se refieren, o pertenecen de alguna manera, a los tiempos y a las leyes de Dios, de acuerdo con el v 25b₁. De igual manera, la persecución de los santos del Altísimo, de los cuales se habla en el v 25a₂, debía continuar a través del período del tiempo delimitado en el v 25b₂. De modo que los pensamientos expresados en el v 25b son paralelos y suplementan los pensamientos expresados en el v 25a en un verdadero estilo poético. Se pueden observar otras ligazones entre estos dos colon dobles. Por ejemplo:

En el v 25a los verbos (“hablará”, “consumirá”) se encuentran al final de los colon; en el v 25b los dos verbos (“procurará”, “serán entregados”) se encuentran al comienzo. De esta manera se colocaron dos grupos de verbos espalda con espalda y se ligaron sus pensamientos respectivos. Un objeto nominal (“palabras”) aparece en el comienzo del 1er. colon del v 25a; un objeto nominal (“ley”) lo hace al final del 1er. colon del v 25b. El uso del infinitivo (“cambiar”) en el v 25b₁ requiere que la letra (*lāmed*) sea prefijada a ella en el medio de ese colon; también se usa la *lāmed* como una preposición (“contra”) en el medio del v 25a₁. De modo que entre estos dos colon hay una relación quiástica A:B:C :C’:B’:A’.

También se puede ver una relación quiástica similar cuando se compara el v 25a₂ con el v 25b₂ en la disposición textual hebrea. El orden es —frase preposicional (a/para los santos): verbo (“consumirá”): :verbo (“serán entregados”): frase preposicional (“en su mano”). Estas relaciones quiásticas expresan el poder destructor del cuerno pequeño. Ellos también se encuentran en el centro de esta estrofa, exactamente como sucedió con los quiasmos de las dos estrofas previas.

La dilatada fraseología de la frase temporal que abarca la última declaración del v 25 (“por un tiempo, dos tiempos, y medio tiempo”) hace de éste el colon más largo de la estrofa en términos de su métrica. Esto conduce al cuerno pequeño al clímax de su obra. Pero toda esa obra debe ser deshecha

por el juicio descrito en el versículo siguiente (v 26). Los santos aludidos en este punto del tiempo son el pueblo de Dios que vive sobre la tierra.

Se ha propuesto —y muy razonablemente— que en este versículo (v 25) la yuxtaposición de “tiempos” y “ley” representa un caso de endiadis, una construcción gramatical en la que dos palabras coordinadas conectadas por “y” expresan una idea simple y en la que uno de los términos define al otro.⁹

Esto significa que es con respecto a la ley que el cuerno pequeño intentará cambiar los tiempos. Dado que, de acuerdo con nuestro análisis poético, esta es la ley del Altísimo, y dado que los Diez Mandamientos son la expresión más elevada de su ley, y dado que el 4to. precepto de ese código moral es el que tiene que ver especialmente con el tiempo, un intento por parte del cuerno pequeño para perturbar el sábado cumpliría ese aspecto de su obra descrita aquí.

La frase “se establecerá el juicio” (v 26) es idéntica con la frase “el tribunal tomó asiento” (v 10). La diferencia menor es que la forma del verbo ha sido cambiada de un perfecto en la visión a un imperfecto en la explicación. Obviamente, es el juicio descrito antes (vs 9, 10) el que le quitará el dominio al cuerno pequeño.

Evidentemente, el sujeto y verbo plurales, “ellos [los que están sentados en el juicio] le quitarán su dominio”, como lo hemos observado previamente (vs 9, 10), se refiere otra vez al personal angélico involucrado en la corte celestial.

El verbo usado para “quitar” es el mismo que se usó en el v 14 con respecto al dominio del Hijo del hombre, el cual *nunca* le sería quitado. La construcción verbal intensiva que describe la destrucción del cuerno pequeño en el 2do. colon del v 26 (“para destruirlo y aniquilarlo hasta lo último”) ya ha sido discutida antes en conexión con la construcción paralela del v 23.

El v 27 contiene el único colon triple de estas tres estrofas. Habla acerca de la recepción del reino por parte de los santos del Altísimo. Este acto revierte la suerte que sufrieron anteriormente bajo el cuerno pequeño (v 25). El verbo (“será dado”) se usa en el 3er. colon. Los 1ros. dos colon describen el reino que ellos recibirán.

El 1er. colon se refiere a “el reino” y “el dominio”, usando el artículo definido. Están en orden inverso a su uso anterior en conexión con su recepción por parte del Hijo del hombre (v 14); ellos también aparecen en ese pasaje sin el artículo. Estas diferencias parecen ser intencionales y podrían servir para diferenciar al Hijo del hombre de cualquier figura corporativa para los santos como un colectivo.

La construcción gramatical implica que el Hijo del hombre recibe dominio o autoridad sobre el reino, y entonces da a los santos el reino o territorio con la concomitante autorización para su uso. El reino que ellos reciben es ese y el mismo que el Hijo del hombre recibió y les ha dado a ellos; de aquí que el uso del artículo en su caso es considerado razonablemente como un artículo de referencia previa.

El colon medio, en el colon triple (“la grandeza de los reinos debajo de todo el cielo”), es una elaboración parentética sobre la extensión de su reino. Mientras esto localiza el reino en la tierra, también abarca todo, ya que es toda

⁹ E. A. Speiser, “Génesis”, *Anchor Bible*, 1 (Garden City, NY, 1964): 70.

la tierra lo que se les concede. De esta manera, además de la declaración primaria de que el reino sería dado a los santos, también se enfatiza la extensión de ese reino. Si los 1ros. dos colon estuvieran solos, serían llamados un colon doble sinonímico. Sin embargo, el 3er. colon, que agrega el pensamiento adicional acerca de quiénes recibirán el reino, hace que este colon triple sea sintético, siguiendo el modelo A:A:B con sus elementos temáticos.

El colon doble final de esta estrofa (v 27) es particularmente importante para la diferenciación entre el Hijo del hombre mencionado en la estrofa precedente (vs 13, 14) y los santos del Altísimo referidos en esta otra. Esa diferenciación es subrayada por las relaciones poéticas que hay entre los colon dobles finales de estas dos estrofas. Al principio se puede notar que el colon doble final de la 3ra. estrofa no comienza con una conjunción (considerando el hecho de que todos los colon dobles precedentes y el colon triple que sigue desde el v 24 en adelante están conectados con conjunciones). Esta disyunción es estilísticamente distintiva y enfatiza su diferenciación temática.

Obviamente, la forma en que se traducen los sufijos pronominales en el colon doble final tiene mucho que ver con cómo se interpretan las relaciones de esta unidad poética. Así como se presentan en el texto masorético, los pronombres sufijados están en la forma de la 3ra. persona masculina *singular*. Es “su” reino el que es eterno, y es “a él” a quien adorarán y obedecerán todos los dominios. La conexión con el Hijo del hombre en la estrofa precedente es claramente evidente, si se retienen estas traducciones de los pronombres.

Los pronombres sólo pueden ser eliminados, como lo hicieron algunas versiones castellanas modernas, si se enmienda el texto; es decir, por cambiar los pronombres de la forma singular (“su”, “a él”) a la plural (“sus”, “a ellos”). No hay evidencia en los manuscritos para el sustento de tal enmienda.

Además, la *lamed* preposicional (“a”, “para”) aparece 10 veces previamente en el capítulo con el sufijo pronominal singular; y sólo dos veces con el sufijo plural. En ninguno de estos últimos casos está el sufijo plural usado de manera tal que identifiquen a los santos con el Hijo del hombre. Uno podría esperar que Daniel hubiera usado el mismo sufijo plural, si quería referirse a los santos del Altísimo. De esta manera es evidente que las traducciones adoptadas por algunos (“su reino [de ellos]” y “todos los dominios les servirán y les obedecerán [literalmente, “a ellos”]”) no siguen el texto arameo. En los dos ejemplos de plural que tenemos en el capítulo, *I^ehôn*, en el v 12 se refiere a las bestias, y en el v 21 a los santos, de esta manera: el cuerno pequeño prevaleció “sobre ellos”. Sin embargo, como se ha notado arriba, ninguno de estos dos usos de la *lamed* preposicional y el sufijo plural identifica a los santos con el Hijo del hombre.

De modo que los diversos aspectos de las relaciones léxicas ya indican que los santos deberían ser diferenciados del Hijo del hombre. Además, se verá que ciertas relaciones poéticas refuerzan esa diferenciación incluso con más fuerza.

Por ejemplo, se notará que el colon doble con el que termina la 3ra. estrofa (v 27b) no es realmente una nueva creación literaria, porque vuelve a usar los elementos encontrados al final de la estrofa precedente (v 14). El 1er. colon de este colon doble ha sido tomado del 1er. colon del colon doble final de la estrofa precedente. Se notará que los términos “dominio” y “reino” han sido invertidos (como también lo están en el v 27a) de su orden en el v 14.

- v 14b₁ *shālhānēh shālhān 'ālam*
 “su dominio es un dominio eterno”
- v 27b₁ *malkûtēh malkût 'ālam*
 “su reino es un reino eterno”

Enmendar el sufijo en el v 27b₁ para leer *hôn*, “su [de ellos]” reino como lo hace la RSV, por poner un ejemplo, quiebra su claro paralelismo. Dado que tal enmienda sacaría esta frase del v 27 de su correspondencia con sus complementos previos en el v 14, esa corrección es tanto improbable como inaceptable desde el punto de vista del análisis poético comparativo.

El 2do. colon de este colon doble del v 27 (“y todos los dominios le servirán y le obedecerán”) demuestra relaciones aún más complejas con las declaraciones escritas por el profeta hacia el final de la estrofa previa (v 14). En el v 14a, la 1ra. cosa dada al Hijo del hombre es el “dominio”; el 2do. elemento comienza con la lista de las diferentes formas de humanidad que lo adorarán/servirán.

Ahora bien, en el último colon del v 27 han sido traspuestos varios elementos del v 14. Se retuvieron “todo” y el artículo. El término “dominio”, en realidad, se ha soldado con “pueblos”, etc., para ceder su plural, “dominios”, y también se ha retenido el verbo para “adorar/servir”. La preposición sufijada anticipatoria (*feh*, “[a] él”) también está traspuesta y precede al mismo verbo en ambos casos:

- v 14a₂ *w^ékōl 'ammayā'. . . feh yiff^éjūn*
 “y todos los pueblos. . . le adorarán/servirán”
- v 27b₂ *w^ékōl shālhānayyā' feh yiff^éjūn*
 “y todos los dominios le adorarán/servirán”

De nuevo, enmendar el pronombre de “él” a “ellos” quebraría este paralelismo natural; la frase del v 27 ya no estaría de acuerdo con el colon antecedente del v 14 con el cual está emparentada. Considerando el hecho de que están involucrados los paralelos de dos colon, tales enmiendas conjeturales llegan a ser doblemente improbables.

La frase final del v 27 tiene dos verbos. El 1ro. (“adorarán/servirán”) está conjugado como un imperfecto. El 2do., derivado de una raíz verbal que significa “oír”, “escuchar”, “obedecer”, aparece como una conjugación reflexiva. En esta ubicación, ambos transmiten la noción de acción repetitiva. (Los verbos finales en los vs 14a₂ y 14b₂ también están escritos en las mismas conjugaciones y en la misma secuencia, aunque no juntos como en el v 27.) El par verbal final (“adorarán/servirán y obedecerán”) conlleva, en términos incluso más decididos, la naturaleza continua y eterna del reino venidero de Dios.

Dada las relaciones poéticas descriptas arriba, parece evidente que la misma persona alabada y adorada al final del v 14 es también alabada y adorada al final del v 27. En última instancia, los santos del Altísimo no se están adorando a sí mismos.

Como resultado del juicio, se le da el reino al Hijo del hombre (v 14); y como resultado de esa decisión lo han de adorar todas las naciones. Los santos del Altísimo también reciben el reino como resultado del mismo juicio, pero

un aspecto de la vida en el reino que se les ha dado es adorar al Hijo del hombre. Por lo tanto, él debería ser aquel que les da el reino, así como el Anciano de días es quien le dio el reino al Hijo. Las dos figuras, la del Hijo del hombre y la de los santos, son separadas y distintas; la 1ra. no necesita ser considerada como la imagen corporativa de la última, como lo indican las relaciones poéticas arriba tratadas.

Una evidencia adicional para hacer una distinción entre el Hijo del hombre y los santos surge del ámbito en que funcionan. El Hijo del hombre recibe el reino del Anciano de días en el cielo, ante la presencia de las huestes angélicas, pero los santos reciben el reino sobre la tierra, “debajo de todo el cielo”. No existe confusión en términos de la profecía entre los ámbitos en los cuales operan estas dos figuras.

En este pasaje no existe una referencia explícita a la venida del Hijo del hombre a la tierra. Esa idea está revelada en al NT, pero no es evidente en este pasaje. Si sólo tuviéramos Dn. 7 para considerar, no sabríamos que la intención del Hijo del hombre era venir personalmente en pos de sus santos. En lo que se refiere al contenido de la profecía por sí misma, él podría haber gobernado sobre su reino terrenal desde un trono celestial colocado al lado del trono del Anciano de días, o desde otra ubicación celestial apropiada. Esta es otra evidencia más de que, en este capítulo, el Hijo del hombre no debería ser confundido con los santos del Altísimo.

Pero que él actuará de su parte ya está implícito poderosamente a partir de las relaciones descritas antes, y ello se hace más claro todavía cuando las profecías de Daniel progresan del cap. 8 al 12. Cuando se describe la recepción del reino por parte de los santos en el v 27a, lo que se enfatiza es su extensión mundial. Pero su eternidad surge al primer plano sólo cuando se lo discute en conexión con el Hijo del hombre. Parece evidente que ello deriva su naturaleza eterna del gobierno del Hijo del hombre.

IV. La fecha del juicio en Daniel 7

Si bien en el capítulo no se da una fecha específica para el juicio, se puede establecer una fecha aproximada. Sin embargo, antes de considerar este punto se deberían hacer algunas observaciones preliminares acerca de lo que Daniel vio con respecto al juicio, por una parte, y lo que se le dijo pero no vio, por otra parte. Una vez hecho esto, se pueden alinear con sus respectivos contextos las relaciones de las tres referencias al juicio en el capítulo, y se puede sugerir una fecha profética para ello en términos del recorrido de la historia.

A. Adiciones a la descripción inicial de la visión

En la 2da. pregunta de Daniel se introdujeron elementos nuevos (vs 19-22), los cuales no fueron notados previamente en su descripción inicial de la visión. También se introduce otro elemento nuevo —la recepción del reino por parte de los santos— por medio del ángel intérprete en su respuesta a la 1ra. pregunta de Daniel pidiendo una explicación más amplia (vs 16-18). Este punto acerca de la recepción del reino por parte de los santos, que Daniel incluye en su 2da.

pregunta (vs 19-22), ¿se remite de nuevo a lo que el profeta había visto en la visión o a la 1ra. respuesta del ángel? En la interpretación que da el ángel a la pregunta de Daniel se agregan detalles adicionales a la descripción original.

Dado que la 2da. pregunta de Daniel (vs 19-22) es básicamente una paráfrasis de su descripción inicial en los vs 7 y 8, un paso preliminar al abordar esta pregunta es alinear estos dos pasajes para ver qué nuevos elementos aparecen en los últimos versículos. De esta manera, los nuevos elementos descubiertos pueden entonces ser evaluados en términos de origen. La siguiente traducción es de la *BJ*:

Daniel 7: 7-9, 14

“Después seguí mirando, en mis visiones nocturnas, y vi una cuarta bestia, terrible, espantosa y extraordinariamente fuerte; tenía enormes dientes de hierro; comía, trituraba, y lo sobrante lo pisoteaba con sus patas. Era diferente de las bestias anteriores y tenía diez cuernos. Estaba yo observando los cuernos, cuando en esto despuntó entre ellos otro cuerno, pequeño, y tres de los primeros cuernos fueron arrancados delante de él. Tenía este cuerno ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas.

“Mientras yo contemplaba: Se aderezaron unos tronos y un Anciano se sentó. . .

“A él se le dio [al Hijo del hombre] imperio, honor y reino. . .”

Daniel 7: 19-22

“Después quise saber la verdad sobre la cuarta bestia, que era diferente de las otras, extraordinariamente terrible, con dientes de hierro y uñas de bronce, que comía, trituraba y pisoteaba con sus patas lo sobrante; y acerca de los diez cuernos que había en su cabeza, y del otro cuerno que había despuntado, ante el cual cayeron los tres primeros; y de este cuerno que tenía ojos y una boca que decía grandes cosas, y cuyo aspecto era mayor que el de los otros.

“Yo contemplaba cómo este cuerno hacía la guerra a los santos y los iba subyugando,

“hasta que vino el Anciano

“y el juicio fue remitido a los santos del Altísimo;

“y llegó el tiempo en que los santos poseyeran el reino”.

Puede parecer un exceso para nuestra moderna manera occidental de pensar que Daniel repita el contenido de la visión con el propósito de formular su pregunta. Pero este es un buen ejemplo de la manera semítica de pensar acerca de las cosas: un modelo de pensamiento en forma de paralelismo. La ilustración clásica del AT es el libro de Job, en el que la esencia de los discursos se repite *ad nauseum* (hasta el cansancio) para nuestra manera de pensar. Lejos de distraer la atención del semita, esta clase de discurso y escrito construye su relato progresivamente hasta un clímax aún mayor.

Las diferencias entre los 1ros. dos versículos de la pregunta de Daniel (vs 19, 20) y la descripción precedente de la visión son menores. Por ejemplo, las “uñas de bronce” indudablemente fueron vistas por el profeta en la visión pero fueron pasadas por alto en la 1ra. descripción. Otras diferencias involucran asuntos de fraseología y el orden de los comentarios, ninguno de los cuales presenta un serio contraste con el 1er. pasaje.

Las diferencias realmente significativas comienzan con el v 21, donde se menciona por 1ra. vez la guerra que el cuerno pequeño libraría contra los santos. Este aspecto de la actividad del cuerno pequeño no está mencionado en la descripción inicial de la visión ni en la respuesta del ángel a la 1ra. pregunta de Daniel. También es así con referencia al juicio que se le da a los santos. Uno podría argumentar que la destrucción de las bestias (v 12) representa el juicio que se le da a los santos, pero esa posición sólo podría ser adoptada si se cree que Daniel ya había visto en la visión la persecución de los santos. Pero la persecución de los santos no es parte de la descripción original de la visión.

La referencia a la venida del Anciano de días obviamente está extraída de la 1ra. de las dos escenas precedentes de juicio (vs 9, 10). La referencia final a que los santos reciben el reino eterno para siempre pudo haber venido de la respuesta del ángel a la 1ra. pregunta de Daniel (“los santos del Altísimo recibirán el reino. . . hasta el siglo, eternamente y para siempre”, v 18). Como ya hemos visto, la recepción del reino por parte del Hijo del hombre no es el equivalente a la recepción del reino por parte de los santos. De manera que esta referencia no puede ser considerada como extraída de esa escena 2da. y final del juicio registrado primeramente (vs 13, 14).

La interpretación más probable del origen de las 1ras. declaraciones concernientes a los santos es que ellos fueron vistos en la visión pero no fueron incluidos en su descripción inicial. Estos hechos están ahora declarados porque el profeta está completando los detalles que no había mencionado previamente.

Parece haber dos alternativas principales para explicar el origen de la frase final acerca de la recepción del reino por parte de los santos (v 22). O el profeta había visto este evento en la visión y no lo registró en su descripción inicial, o tomó el concepto de la conclusión de la respuesta del ángel a su pregunta original (vs 16-18). En vista del hecho de que probablemente las dos referencias a los santos mencionadas previamente fueron vistas en la visión, no existe una razón poderosa para no explicar de la misma manera el origen de su última referencia a ellos. La estrecha proximidad de esta frase a la visión, en el v 21, sugiere que la recepción del reino por parte de los santos también había sido vista en ella.

De modo que la interpretación más probable para las tres referencias adicionales a la experiencia de los santos (persecución de los santos, juicio para los santos y la recepción del reino por parte de los santos), es que ellos probablemente se refieran a lo que fue visto previamente en la visión, pero no registrado en la descripción inicial de Daniel. De esta manera, tanto Daniel como el ángel intérprete completan para los lectores los detalles de la visión mientras continúa la narración.

B. Desarrollo de eventos relacionados

La sustancia de la visión está, en esencia, declarada tres veces en el capítulo: 1) la descripción inicial de la visión (vs 1-14); 2) la 2da. pregunta larga de Daniel acerca de la visión (vs 19-22); y 3) la 2da. respuesta del ángel (vs 23-27). El asunto de particular importancia para nosotros en este estudio es el juicio y su ubicación contextual. Los eventos y su orden de secuencia del corazón de estos tres pasajes se bosquejan a continuación:

Daniel 7: 8-14	Daniel 7: 20-22	Daniel 7: 24-27
1. Surge el cuerno pequeño	Surge el cuerno pequeño	Surge el cuerno pequeño
2. Tres cuernos suprimidos	Tres cuernos suprimidos	Tres cuernos suprimidos
3. Habla grandes palabras	Habla grandes palabras	Habla grandes palabras
4. -----	Persigue a los santos	Persigue a los santos
5. -----	-----	Cambia la ley/los tiempos
6. Viene el Anciano de días	Viene el Anciano de días	-----
7. Se establece el juicio	-----	Se sienta el juicio
8. Cuerpo de la bestia quemado	Juicio por los santos	Cuerno destruido
9. Reino del Hijo del hombre*	-----	-----
10. -----	Reino a los santos	Reino a los santos
11. -----	-----	Reino del Hijo del hombre*

De esta manera, se ha establecido el lugar del juicio, que aparece en Dn. 7, en su contexto y estructura proféticos, a través de los estudios precedentes de la estructura literaria, del análisis poético, y de las relaciones temáticas y lingüísticas. Los vínculos que se han desarrollado de esta manera han localizado este juicio en una coyuntura particularmente importante en el flujo de esta narración profética.

Es este juicio el que demarca de una manera final la transición de los reinos de este mundo hacia el reino eterno de Dios. Este hecho ya dice algo acerca de cuándo ocurre el juicio. Sin embargo, se puede proponer una localización cronológica más definida a partir de la manera como uno interpreta los otros símbolos proféticos de este capítulo. Son estos símbolos los que proporcionan la ubicación contextual para esta escena de juicio.

C. Fecha histórica para el juicio

En otra parte ya se han discutido y evaluado las tres principales escuelas de interpretación de estos símbolos. Aquí sólo necesitamos notar que en este estudio, y para la interpretación de esta profecía, se ha adoptado la interpretación historicista. Esta aproximación bosqueja a los 4 poderes simbolizados por las 4 bestias de este capítulo como Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma.

Siguiendo la división del Imperio Romano, un nuevo poder surgió en el escenario de acción. Ese nuevo poder, representado por el cuerno pequeño, es el centro de atención para una considerable porción de esta profecía. Dado el origen del nuevo poder en este tiempo particular del flujo de la historia, y dado el cumplimiento satisfactorio de las características atribuidas a él en esta profecía y otras, los intérpretes historicistas comúnmente han identificado este poder como el papado. Esta conclusión es un desarrollo lógico de la aceptación de los principios de interpretación sostenidos por comentaristas que pertenecen a esta escuela de pensamiento.

* Nótese el énfasis sobre la recepción del reino por parte del Hijo del hombre.

Ya que una función importante de este juicio es responder a y pronunciar sentencia sobre esa entidad histórica y sus actos, este juicio debe, naturalmente, ser convocado en algún momento durante su existencia. Esto ya nos da una fecha preliminar para el comienzo de este juicio. Sólo es natural esperar que este juicio sea convocado para hacer su obra en algún momento durante la última porción de la carrera del cuerno pequeño. Sólo entonces este poder habría tenido tiempo para desarrollar los aspectos de su obra descritos en esta profecía.

También se advierte que un resultado del fin de este juicio es el fin del poder del cuerno pequeño. De esta manera hay una buena razón para fechar esta escena de juicio en algún momento durante la última porción de su carrera, como lo indican de una manera general los bosquejos de Dn. 7: 8-14, 19-22.

Sin embargo, es la 3ra. estrofa de esta poesía profética la que presenta la fecha más precisa para el juicio. Esta estrofa contiene el único elemento de tiempo mencionado en el capítulo: los 3 1/2 tiempos (v 25). La referencia a los 3 1/2 tiempos está ubicada exactamente antes de la sesión de juicio (vs 25, 26).

Ya se ha notado que la forma imperfecta de los verbos se usó en esta estrofa como el tiempo narrativo normal con el cual describir los eventos sucesivos. Dado que la declaración "se establecerá el juicio" sigue, en el orden del texto, inmediatamente después de los 3 1/2 tiempos de persecución, y dado que ellos están conectados por el uso continuo de los verbos imperfectos, es cronológicamente evidente que este juicio acontece al final del período de 3 1/2 tiempos.

Sobre la base historicista de aplicar el principio día por año a los 3 1/2 tiempos (cf. Ap. 12: 6, 14), y por conectar este período de tiempo con eventos históricos significativos, se establece la fecha de 1798 d.C. para el final de los 3 1/2 tiempos. De esta manera, el juicio sería convocado algún tiempo después de 1798.

La profecía de Dn. 7 en sí misma no demarca el fin del cuerno pequeño. Sólo delimita el fin de este período y de su persecución a los santos. Aquí no se nos explica con claridad exactamente cuánto tiempo después del fin del período de 3 1/2 tiempos sería convocado el juicio. Este detalle sólo puede ser clarificado por un examen de la información disponible en los capítulos siguientes (Dn. 8 y 9).

Se debería enfatizar de nuevo la conclusión cronológica: en términos de los contenidos de Dn. 7, el juicio descripto aquí habría de ser convocado en algún momento después de 1798. Los eventos que emanan de la convocatoria de esta sesión de juicio, naturalmente seguirían de allí en adelante, de acuerdo con el orden lógico de la profecía.

D. Alternativas

Por supuesto, los eruditos que trabajan a partir de otras presuposiciones, métodos de exégesis o escuelas de interpretación, han sugerido otras fechas para estas escenas en Dn. 7. Una ilustración que se podría notar en particular es el tratamiento dado a la 2da. estrofa de la poesía profética que contiene la descripción de la recepción del reino por parte del Hijo del hombre (vs 13, 14). F. F. Bruce resume en el 1er. advenimiento de Cristo el cumplimiento de varios

proyectos veterotestamentarios, uno de la cuales, dice él, es la recepción del dominio por parte del Hijo del hombre de manos del Anciano de días.¹⁰

Pero, interpretar Dn. 7: 13, 14 para significar que Cristo, el Hijo del hombre, recibió el reino de manos del Anciano de días *en su ascensión*, obviamente fecharía esta profecía en el 31 d.C. ¿Puede tal interpretación ser confirmada a partir del texto de Daniel? ¿Es esto lo que el profeta vio, de acuerdo con la descripción de la escena de su visión?

Con el propósito de hacer tal identificación, se pueden considerar dos planteamientos principales: 1) o se debe remover este bloque de material de su contexto, o 2) se debe mover la estructura completa en la cual se encuentra este pasaje a un período *anterior* que el que proponen los principios de interpretación historicista.

Mover la estructura completa a un tiempo anterior se hace aplicando los principios de la escuela preterista de interpretación de la profecía. Tal procedimiento entraña ciertas dificultades. Por ejemplo, la 2da. bestia debe ser identificada como Media, la 3ra. como Persia y la 4ta. como Grecia. De acuerdo con esta escuela de pensamiento, el cuerno pequeño representa a Antíoco Epífanes, quien surgió de una de las divisiones del imperio de Alejandro. Estas dificultades de interpretación no necesitan ser repetidas aquí. Lo que se puede hacer es ver cómo esta interpretación se corresponde con la conexión que el Prof. Bruce ha propuesto para el pasaje sobre el Hijo del hombre.

La interpretación preterista de Dn. 7 argumenta que Antíoco Epífanes es el cumplimiento del cuerno pequeño de este capítulo. Esto no sólo requiere su identificación como el perseguidor del pueblo de Dios, sino que también requiere que la corte divina sea llamada a sesión en algún momento durante su reinado para juzgarlo, cancelar su persecución de los judíos y quitarle su dominio. Aparte de los problemas en el cumplimiento histórico discutidos más abajo, la escala de participación celestial en esta sesión de la corte divina parece ser demasiado grande sólo para Antíoco. Alguna cosa en escala menor, similar al juicio de Acab desde la corte celestial (véase 1 R. 22), habría sido adecuado y apropiado en el caso de Antíoco.

La interpretación preterista conjetura que el motivo para la escritura de esta profecía era dar a los judíos el valor para soportar la persecución y fortalecerlos para deshacerse del yugo de su opresor. Hartman y Di Lella nos proporcionan un ejemplo de esta clase de aplicación al pasaje.¹¹

En esta escuela de pensamiento, el Hijo del hombre está identificado con los santos, especialmente quienes han soportado la persecución de Antíoco. Como un resultado del juicio, el reino que sería dado a los santos tendría que haberse concretado en el reino macabeo. Desafortunadamente, los gobernantes macabeos estuvieron lejos de ser santos, y su reino duró menos de un siglo, no el "hasta el siglo, eternamente y para siempre" de la profecía (7: 18).

Cualquier semejanza entre el cuadro del juicio de Dn. 7 y sus resultados propuestos y lo que en realidad aconteció en la historia de Palestina en el siglo II a.C. es puramente coincidente. Si el autor desconocido de Daniel (según esta

¹⁰ F. F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids, MI, 1968), p. 21.

¹¹ Hartman y Di Lella, "The Book of Daniel", *The Anchor Bible* (1978), p. 220.

escuela de pensamiento) escribió su obra mientras cabalgaba la cresta de una ola de entusiasmo resultante de la liberación y purificación del templo a fines del 165 a.C., ¡entonces quizá pueda ser perdonado por su exceso en sus expectativas no cumplidas! Como resultado de estos desarrollos, la última vislumbre de cualquiera de tales esperanzas, que se comenzaron a realizar en el siglo II a.C., se apagó con la conquista romana en el 63 a.C., un siglo antes de que Jesús ascendiera al cielo.

Aquellos intérpretes que aplicarían Dn. 7: 13, 14 a la experiencia de Jesús en el momento de su ascensión en el 31 d.C. (mientras la Roma pagana gobernaba el Cercano Oriente), están enganchados en los cuernos de un dilema: si aceptan el punto de vista preterista (que mueve la estructura completa de Dn. 7 hacia un tiempo anterior), entonces la corte divina debería haber entrado en sesión y otorgado el reino al Hijo del hombre en el siglo II a.C. Si aceptan el punto de vista historicista, entonces la corte divina debería haber entrado en sesión y entregado el reino al Hijo del hombre en algún momento posterior a 1798. La interpretación futurista no ha sido discutida, porque ella removería esta escena incluso más lejos de la ascensión de Jesús.

De esta manera, la interpretación preterista de Dn. 7 es demasiado temprana para que se haga una aplicación a Jesús en el 31 d.C., y las interpretaciones historicistas y futuristas son demasiado tardías en el curso de la historia humana para hacer una aplicación a Jesús en el 31 d.C. De esta manera, es evidente que no existe una base bíblica legítima para aplicar la sesión de la corte celestial y la entrega del reino al Hijo del hombre durante los días del Imperio Romano y en el tiempo de la ascensión de Cristo. Además, en vista de que Dn. 7: 9, 10 y 7: 13, 14 están tan íntimamente conectados, también se podría preguntar por qué sería necesario abrir los libros de investigación en el tiempo cuando Jesús retornó al cielo y estaba comenzando, no terminando, su ministerio sacerdotal.

Dado que no existe ningún método razonablemente bien establecido para interpretar este pasaje dentro de su contexto, como para aplicarlo a la ascensión de Cristo en el 31 d.C., la única alternativa es sacarlo de su ubicación y aplicarlo a la ascensión sin tener en cuenta el contexto. Tal procedimiento exegético podría ser legítimo, si uno pudiera encontrarlo usado de esa manera por algún inspirado escritor del NT.

Muchos comentaristas han sugerido que Jesús pudo haberse identificado intencionalmente a sí mismo con la figura del Hijo del hombre de Daniel por medio de la aplicación de ese título a sí mismo. Esta observación bien podría ser correcta; sin embargo, no se desprende que cada vez que usó el título intentaba identificar los eventos acontecidos acerca de él con aquellos eventos descritos en Dn. 7. Para establecer tal conexión, sería necesario que el título se usara en un contexto neotestamentario que pudiera identificarse con los eventos descritos en nuestro pasaje de Dn. 7.

Algunas veces se argumenta que se establece una unión con Dn. 7: 13, 14 en la proclamación de Jesús a los discípulos justo antes de su ascensión: “Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra” (Mt. 28: 18). Se debería notar, sin embargo, que Jesús no usó el título “Hijo del hombre” en este contexto. Además, la referencia a la “autoridad” (*exousía*) no emplea la misma termino-

logía política como “dominio” (*krátos*, *kuriótēs*) y “reino” (*basiléia*), como se la encuentra en Dn. 7.

Si Jesús intentó indicar que Dn. 7: 13, 14 se cumplió en esta ocasión, empleó un rodeo muy grande para hacerlo así. El podría haber sido considerablemente más directo y decir algo semejante a lo siguiente:

Se me ha dado dominio, gloria y reino,
y me adoran todos los pueblos, las naciones y las lenguas.
Y este dominio es un dominio eterno,
y este reino nunca será destruido.

Sea cual sea la pretensión de Jesús para sí mismo en el momento de su ascensión, no es del todo claro a partir de cualquier relación léxica reconocible que él pretendió que entonces se estaba cumpliendo en él Dn. 7: 13, 14. Históricamente, él habría estado equivocado al haber proclamado tal cosa, dado que “todos los pueblos, naciones y lenguas” (*kōl ‘ammayyā’ ‘umayyā’ w^clishshānayyā*) no lo adoraban entonces (*lêh yiff^cjûn*), y todavía no lo están haciendo. Dado que no se puede citar ningún escritor del NT que aplique este pasaje fuera de su contexto, cualquier intento por parte de un intérprete moderno de hacerlo así está desautorizado. Hacer tal aplicación de Dn. 7: 13, 14 corre todos los riesgos del método de exégesis de prueba textual en la cual el contexto recibe poca atención.

La interpretación historicista del esquema total de Dn. 7 sigue siendo el método de interpretación que está cimentado en la aplicación más razonable de todo el pasaje. Sobre principios historicistas, podemos fechar el comienzo del juicio descrito en Dn. 7 algún tiempo después de 1798.

V. La naturaleza del juicio en Daniel 7

Habiendo establecido en términos generales la fecha para el juicio de Dn. 7, avanzamos hacia la siguiente pregunta que tiene que ver con su naturaleza. ¿Cuál es la función de este juicio y quién será juzgado por él? Aunque las decisiones alcanzadas en esta sesión obviamente tienen algo que ver con el cuerno pequeño, ¿es sólo ése el enfoque de este juicio? Los eventos siguientes descritos en este capítulo (la recepción del dominio por parte de Cristo y la posesión del reino por parte de los santos), ¿cuán directamente relacionados están con este juicio como resultados provenientes de ellos? Estas son algunas de las áreas que deberían ser atendidas al tratar el tema de la naturaleza del juicio en Dn. 7.

A. Introducción: investigación en el juicio

La pregunta de si este juicio es o no “investigativo” merece alguna consideración. En 1er. lugar, el uso del término “juicio” (v 10) para referirse a estas escenas en el cielo sugiere, en primera instancia, que lo que está por ocurrir en ese ámbito celestial asumirá la naturaleza de una investigación. Es sólo después de la descripción de juicio (vs 9, 10) que se hace referencia a eventos que pueden ser considerados como llevando a cabo los “juicios” o decisiones de ese tribunal. De esta manera, se debe entender que la sesión celestial descripta

aquí involucra el proceso de alcanzar esas decisiones para ser ejecutadas más tarde. En tal contexto, el uso de la palabra “juicio” implica investigación.

La otra forma de tomar una decisión sería por elección al azar. Con seguridad que ésta no es la base sobre la cual opera el gobierno de Dios. Como dijo Einstein: “Dios no juega a los dados”. Si las cortes humanas ejercen cierto cuidado en investigar los temas traídos para su atención antes de tomar decisiones, con seguridad que Dios ejercería aún un cuidado mayor en tales asuntos.

En 2do. lugar, este juicio es de naturaleza investigadora por causa de la referencia a la apertura de los libros o rollos (v 10). Sin considerar la forma precisa en que son guardados los registros, estos libros o rollos ciertamente representan alguna clase de registro conservado en el cielo. De manera que en este juicio está involucrado un examen de registros de una clase u otra. Así se hace evidente que este juicio celestial es de naturaleza investigativa.

El uso de la frase, “se estableció el juicio”, implica deliberación, y la referencia a la apertura de los libros refuerza su naturaleza investigativa. Estos “libros” seguramente contienen los registros que serán examinados durante el curso de los procedimientos. La pregunta, entonces, no es si este juicio es de naturaleza investigativa, sino ¿quién será juzgado por medio de él?

B. Característica del cuerno pequeño como objeto de investigación

La conexión más transparentemente directa de este juicio es con el cuerno pequeño, dado que se le quitará el dominio y será destruido como resultado de este juicio.

Sin embargo, la pregunta es: ¿Es esto todo lo que está involucrado en esta sesión? La pregunta surge naturalmente por causa de la descripción del cuerno pequeño y sus actividades previas al tiempo de juicio. ¿Es realmente necesario convocar una sesión de la corte celestial sólo para decidir sobre el carácter del cuerno pequeño? Ese carácter ya es muy evidente a partir de la descripción dada en las porciones precedentes de la profecía. El 4to. reino es descrito como peor que las tres bestias precedentes, y las acciones del cuerno pequeño están caracterizadas como aún peores que las de los 4 reinos, cuando se los compara con Dios y su pueblo.

Dadas estas circunstancias identificadas por el profeta, parece dudoso que hubiera sido necesario algo más que una sumaria investigación de las acciones del cuerno pequeño. El cuerno pequeño ya es demostrablemente malo; la única cuestión por decidir es la manera de su ejecución. Un decreto ejecutivo de parte de Dios podría haber atendido esto sin necesidad de una investigación de la clase descrita aquí. Habría sido apenas necesario abrir los libros para producir tal decisión.

De esta manera no parece que exista una necesidad real de una investigación de las acciones del cuerno pequeño, dado que es harto evidente que ellas han sido sanguinariamente opuestas a Dios y a su pueblo. Desde el principio, el contraste implica que en este juicio está involucrado mucho más que sólo investigar el carácter del cuerno pequeño.

C. Naturaleza del cuerno pequeño como objeto de investigación

Aquí nos referimos a aquellos elementos en la sociedad humana que, co-

mo un símbolo profético, representa el cuerno pequeño. Si el cuerno significa Antioco IV, entonces sólo un monarca pagano (ubicado en la línea de poderes paganos descriptos en esta profecía) debe ser tratado cuando se convoca este juicio.

Si, por otra parte, se adopta la interpretación historicista del cuerno pequeño, como se indica arriba, entonces el asunto toma un aspecto muy diferente. Porque si el cuerno pequeño representa al papado (como lo han sostenido diversos intérpretes de esta escuela de interpretación), entonces este juicio tiene que tratar, entre otros asuntos, con una entidad profesamente cristiana.

Este símbolo ha sido tomado por lo general para aplicarlo al papado en particular, como la cabeza gobernante de una confesión religiosa. Pero ese liderazgo ha tenido millones que han seguido su liderazgo. Por lo tanto, parece razonable concluir que cualquier juicio de este profeso poder cristiano también involucraría a quienes han seguido y sostenido su liderazgo.

De esta manera, un juicio del cuerno pequeño parecería involucrar un juicio de las millones de personas que han intentado seguir a Dios a través de su alianza con este pretendido representante terrenal suyo. Por lo tanto, cualquier investigación del cuerno pequeño por parte de este juicio debería involucrar una investigación de los casos de esas personas cristianas profesas, quienes han integrado y seguido a este grupo corporativo.

Dado que el cuerno pequeño profesa tener una relación con Dios, es evidente que este juicio celestial trata sobre temas religiosos antes que sobre asuntos seculares. Este hecho, por lo tanto, implica que en cierta manera esta sesión celestial involucrará a todas las personas (de cualquier confesión) que profesan una relación con Dios.

Identificar al cuerno pequeño con el papado no quiere decir que el juicio sobre quienes lo han seguido será desfavorable por el solo hecho de haberlo seguido. Ni tampoco significa que los que están fuera de esa confesión religiosa, quienes han profesado lealtad a Dios, son automáticamente clasificados con los "santos del Altísimo" y, como consecuencia, están habilitados para entrar al reino de Dios. Podemos estar seguros de que todas las clases serán pesadas correctamente en las balanzas imparciales de esta corte. El problema que está en juego para todos los involucrados se refiere a la manera en que han procurado recibir salvación. Este asunto se destaca en el cap. 8 de Daniel. Aquí hacemos bien en hacer caso a las palabras de advertencia de Jesús a todos los que han tomado su nombre.

"No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les declararé: Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad" (Mt. 7: 21-23).

"Entonces también ellos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento, forastero, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos? Entonces les responderá diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco a mí lo hicisteis. E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna" (Mt. 25: 44-46).

D. Los súbditos del reino como objetos de investigación

Los resultados del juicio descrito en Dn. 7 son de doble filo. Se pronunciará una decisión desfavorable en el caso del cuerno pequeño: su dominio será quitado y será destruido (v 26). Por otra parte, se pronunciará una decisión favorable en beneficio de los santos del Altísimo: recibirán el reino (v 22).

La traducción preferible de la *lāmed* preposicional (7: 22) es “para”, de modo que la declaración con respecto a los santos reza: “Y se dio el juicio *para* los santos del Altísimo” (la cursiva es mía). De esta manera, el juicio de los santos está en contraste con el juicio del cuerno. No es que el juicio es dado “a” los santos (RVR), puesto que esto no podría suceder hasta que entren al reino de Dios.

El término para “juicio” usado en el v 22 es el mismo que el de los vs 10 y 26. Esto indica que la palabra “juicio” puede ser usada para referirse a los veredictos o decisiones de la corte, así como también a la sesión de la corte misma.

Aunque no se hace referencia a los santos en la descripción inicial de la escena de juicio, es sólo natural esperar que quienes finalmente recibirán el reino también deberían ser examinados. El pueblo de Dios es aceptado para la ciudadanía en el futuro reino eterno como un resultado de este juicio en su favor. El hecho de que se les dé el reino a los santos como una consecuencia de este juicio implica que ellos han sido considerados dignos —gracias a Cristo— de ser admitidos al reino eterno.

E. El pueblo de Dios como objeto de investigación en otras partes del AT

En esta sección se hará una breve comparación entre el juicio desarrollado en Dn. 7 y los juicios descriptos en otras partes del AT.

1. Juicios veterotestamentarios en general. Es un hecho que en los pasajes de juicio del AT se dedica mayor atención hacia Israel —el profeso pueblo de Dios— que hacia las naciones vecinas. Por ejemplo, aunque Jeremías y Ezequiel (contemporáneos de Daniel) escribieron grandes secciones con respecto a juicios sobre las naciones (6 y 8 capítulos, respectivamente), se debe notar que la mayor parte de sus mensajes consistieron en juicios sobre el pueblo de Dios que estaba en Judá; es decir, sobre “los pecadores. . . en Sion” (Is. 33: 14). El mismo modelo y la misma proporción de atención es consistente en los pasajes de juicios registrados en otras partes del AT. De esta manera se debería esperar que la escena de Daniel referida al juicio final también involucrara la separación del falso creyente del pueblo de Dios, como así también un juicio sobre sus enemigos.

2. Juicios veterotestamentarios desde el santuario. Cuando los juicios de Dios son identificados específicamente como procedentes del santuario de Dios (el tabernáculo/templo terrenal o el templo celestial), dos terceras partes de estos ejemplos involucran directamente al propio pueblo profeso de Dios. Como se notó en el capítulo sobre juicios del AT, 20 de los 28 pasajes que tenían que ver con el juicio hecho desde el santuario de Dios involucraban específicamente un juicio del pueblo de Dios. Dado que estos pasajes proporcionan naturalmente el contexto para la escena de Dn. 7, y dado que Dn. 7 representa un

ejemplo aún más grande de lo que ellos han descrito en una escala mucho menor, se deduce que el pueblo de Dios también estará involucrado en este juicio final.

3. El juicio veterotestamentario y los libros. Otro punto importante tiene que ver con el uso de “libros” o “rollos” en el juicio de Dn. 7. El libro o los libros de Dios que están en el cielo se mencionan en 6 oportunidades en el AT.

Las 1ras. dos referencias surgen del registro de la intercesión de Moisés ante Dios en beneficio del Israel rebelde en el Sinaí. Moisés suplica a Dios y pide que su propio nombre sea borrado del libro de Dios si Israel no podía ser perdonado (Ex. 32: 32). Dios responde declarando que quien sería borrado de su libro es el pecador impenitente (v 33). El Sal. 69: 28 comunica la misma idea: los impenitentes serán “raídos del libro de los vivientes”.

La referencia al libro de Dios en Sal. 139: 16 expresa una imagen positiva acerca de ello, dado que el íntimo conocimiento de Dios por parte de sus seguidores —incluyendo aún los aspectos físicos de su ser— están registrados en ellos. Una idea similar se tiene en cuenta en el mundo de la experiencia espiritual en Sal. 56: 8, donde son las angustias del justo las que se registran en ese libro. “Mis huidas tú has contado; pon mis lágrimas en tu redoma; ¿no están ellas en tu libro?”

Una imagen todavía más positiva de un libro de Dios se desarrolla por la referencia al libro de memorias, en Mal. 3: 16, donde están registradas las reflexiones del pueblo de Dios sobre su bondad hacia ellos.

De esta manera, cada referencia del AT a un libro de Dios que está en el cielo se conecta de una manera u otra con el pueblo de Dios antes que con sus enemigos. Por lo tanto, estos paralelos sugieren que los libros mencionados en las escenas del juicio de Dn. 7 también contendrían algún registro del pueblo de Dios.

4. El juicio neotestamentario y los libros. Con respecto a los libros, en el NT se encuentra la misma idea que aparece en el AT. Pablo se refiere a sus compañeros de trabajo, cuyos nombres están en el libro de la vida (Fil. 4: 3). El libro de la vida se menciona 6 veces en el Apocalipsis (3: 5; 13: 8; 17: 8; 20: 12, 15; 21: 27). En dos ejemplos se lo identifica como el libro de la vida del Cordero (13: 8; 21: 27). Dado que el libro mencionado 9 veces en el cap. 5 se le da al Cordero, se lo puede identificar mejor como el libro de la vida del Cordero.

Finalmente, existen los libros de registro por medio de los cuales los muertos, especialmente los impíos, son juzgados de acuerdo con sus hechos cuando resucitan al término del milenio (20: 12). En la Biblia, éste es el único contexto en el que se encuentran tales libros, donde no se refieren tan directamente al pueblo de Dios. Sin embargo, este juicio es posmilenial, y el juicio de Dn. 7 es “premilenal”, dado que se lo convoca mientras el cuerno pequeño todavía está activo sobre la tierra.

Cualquier cosa que uno decida con estos libros de registro finales, el modelo encontrado en el NT es similar al encontrado en el AT: el/los libro/s de Dios que está/n en el cielo tiene/n más que ver con el pueblo de Dios que con otras circunstancias. Por otra parte, este modelo del NT también sostiene la

idea de que los libros abiertos en la escena de juicio de Dn. 7 involucran al pueblo de Dios.

5. Resumen. Por lejos, la porción mayor de los pasajes de juicio del AT —y específicamente los conectados con el santuario de Dios— están involucrados con el profeso pueblo de Dios. Considerando la importancia del juicio final de Dn. 7, y considerando el hecho de que este juicio resulta en la identificación de los santos del Altísimo como quienes reciben el reino, estos paralelos sugieren que el pueblo de Dios también está involucrado en este juicio. Si los libros de registro abiertos en la escena de juicio en Dn. 7 sólo contienen el registro de las acciones del cuerno pequeño, entonces tal conexión es única para todas las referencias bíblicas a la función del libro o de los libros de Dios que se guardan en el cielo. Por el contrario, los paralelos a estos libros en otras partes sugieren que el pueblo de Dios está íntimamente involucrado con el resultado del examen de estos libros.

F. El pueblo de Dios como objeto de investigación en Daniel 8

Notemos que un asunto similar al presentado en Dn. 7 también se encuentra en Dn. 8, pero se le agrega una nueva dimensión. En 1er. lugar, el problema en ambos casos involucra al pueblo de Dios, especialmente mientras ellos son perseguidos por el cuerno pequeño. Por lo tanto, desde el principio se puede esperar que la liberación dada a los santos en el cap. 8 se relacione con su liberación en el cap. 7. Pero la liberación de los santos en el cap. 7 está conectada específicamente con la escena de juicio donde se hace una decisión en su favor y contra el cuerno perseguidor. Por lo tanto, aunque no se lo explique tan explícitamente en el cap. 8, se podría esperar que un juicio similar a la escena de corte en el cap. 7 pudiera salir de la escena del santuario descrita en el cap. 8.

No se necesita esperar que cada una de las profecías sucesivas de Daniel repitan en forma clara los detalles mencionados en las visiones primeras, si las visiones pertenecen a la misma estructura profética. De otra manera, se negaría la función evidente de las profecías subsiguientes, como explicaciones de detalles seleccionados de las primeras profecías.

La estructura básica, en la cual la visión del cap. 8 acomoda sus detalles suplementarios, es la provista por la profecía del cap. 7. La relación entre Dn. 7 y 8 es especialmente íntima. Fueron dadas con sólo dos años de diferencia, y ambas fueron dadas en visiones que involucraban diversos símbolos. Las profecías de los caps. 9 y 10-12 también fueron dadas con dos años entre una y otra, pero ellas vinieron una década más tarde y fueron dadas sólo en la forma de explicaciones verbales, sin símbolos pictóricos.

Dada esta íntima relación entre Dn. 7 y 8, la visión del cap. 8 se puede ver como un suplemento de la visión del cap. 7. Una vez que se había dado esta estructura de la visión (Dn. 7), no había más necesidad de hablar en términos de esos símbolos. Esta parte específica del cuadro ya había sido llenada. Lo que se necesitaba ahora era una elaboración y explicación más amplia de ese cuadro ya completado.

Se debería notar que el complemento (Dn. 8) no niega ni altera el contenido de la visión primaria (Dn. 7); sólo lo complementa. Por lo tanto, donde

está el juicio en el cap. 7 también se debería entender que está en el cap. 8. La omisión de una descripción de la escena de juicio no se debe interpretar como que significa que no pertenece a su conexión apropiada en el flujo de la historia profética en la 2da. visión (Dn. 8). Habiendo sido descripta ya en detalles en el cap. 7, no es necesario exponerla de nuevo. El juicio del cap. 7 debe ser entendido como presente en el cap. 8.

Este paralelismo *profético* es similar en naturaleza a la forma de paralelismo incompleto que se usó en la poesía hebrea. El poeta no tenía que repetir el verbo del 1er. colon en el 2do. colon del colon doble, porque su idea estaba sobreentendida como recurrente allí, aún cuando no estaba expresada explícitamente. Dada la licencia métrica brindada al poeta a través del uso del paralelismo incompleto, en el 2do. colon se le permitía extender el pensamiento del primero en la dirección que él deseara seguir. Esta relación similar del paralelismo incompleto ha permitido al profeta extenderse en el cap. 8 sobre otros aspectos de la controversia entre el Príncipe de los ejércitos y el cuerno pequeño que no fueron cubiertos en el cap. 7, mientras que al mismo tiempo retiene la sustancia del cap. 7.

El punto particular en cuestión en el cap. 8, no abarcado en el cap. 7, tiene que ver con el templo y el ministerio de su sacrificio. Este asunto es claramente religioso y va más allá de la blasfemia y la persecución ya descriptas en el cap. 7. El plan de la salvación está en discusión, porque es a través del ministerio del sacrificio en el templo que la salvación se hace disponible. El cuerno pequeño tiene un sistema de salvación rival, establecido en oposición al que es ejercido por el Príncipe de los ejércitos. De esta manera, las diferencias entre los capítulos tratan con las diferencias entre los ámbitos de lo político y lo religioso.

El cap. 7 está más relacionado con el aspecto político de esta controversia: ¿a quién le pertenece, con toda justicia, el dominio sobre el territorio de esta tierra? Primero, es el cuerno pequeño quien está al control; pero entonces, a través del juicio, el dominio se le da al Hijo del hombre y a los santos del Altísimo. El problema en el cap. 8, por otra parte, es de naturaleza más religiosa, porque en la controversia entre el Príncipe de los ejércitos y el cuerno pequeño está en juego la salvación de los santos. La connotación religiosa de la confrontación con el cuerno de Dn. 8 complementa la lucha política contra dicho cuerno del cap. 7. La respuesta final de Dios en ambas instancias llega en el juicio final desde su corte del santuario celestial, donde está su hueste reunida cuando "el tribunal se sentó" (Dn. 7: 10).

G. El pueblo de Dios como objeto de investigación en Daniel 12

El principio de que las profecías posteriores de Daniel complementan a las 1ras. también se puede aplicar a la profecía de los caps. 11 y 12. En Dn. 7 fue el juicio el que decidió contra el cuerno pequeño y le dio el reino al Hijo del hombre. El, a su vez, se lo dio a los santos.

El paralelo de estos eventos que aparece en Dn. 11 y 12 ocurre en esta secuencia: 1) el "rey del norte" llega a su fin sin que nadie lo ayude (Dn. 11: 45); 2) se levanta Miguel (Dn. 12: 1); y 3) el pueblo de Dios es liberado; es decir, "los que se hallen escritos en el libro" (Dn. 12: 1). Esta liberación está acompañada o seguida inmediatamente por una resurrección (Dn. 12: 2). A algunos

de los que surjan en esa resurrección se les dará vida eterna; algunos sólo serán dignos de vergüenza y desprecio eternos (v 3).

Al comparar el flujo de los eventos en ambas secciones, se pueden notar los siguientes paralelos:

1. El “rey del norte” llega a su fin (Dn. 11).
El cuerno pequeño es destruido (Dn. 7).
2. Se levanta Miguel (Dn. 12).
El Hijo del hombre recibe el reino (Dn. 7).
3. Los santos son liberados y resucitan para vida eterna (Dn. 12).
Los santos reciben un reino eterno (Dn. 7).

La similitud en el orden y la naturaleza de estos eventos sugiere que ellos se refieren a la misma secuencia, de la que la última es una explicación verbal y elaboración adicional a la demostración visual anterior. La posición paralela ocupada por el Hijo del hombre y Miguel en estos dos pasajes sugiere que deberían ser identificados como el mismo personaje. (Para las discusiones sobre este punto, véase la sección relevante en la tesis de Arthur Ferch.)

Un punto de interés es que los nombres de la gente a ser liberada están escritos “en el libro”. El uso del artículo definido (*el libro/rollo*) sugiere que se hace referencia a algún libro particular acerca del cual el lector de Daniel debería estar familiarizado. ¿Qué libro? ¿De dónde vino el libro? Aparte de la referencia al rollo que contenía la profecía de Jeremías, mencionada en Dn. 9: 2, la única mención de libros en un contexto *celestial* similar son los abiertos al comienzo del juicio (Dn. 7: 10).

Dado que aquellos cuyos nombres están escritos en este libro (Dn. 12: 1) evidentemente reciben vida eterna conjuntamente con los justos que serán resucitados, de acuerdo con el siguiente versículo (v 2) parece razonable llamar a éste, un libro de la vida. A un grupo se le da vida porque es liberado de sus enemigos (v 1), y al otro grupo se le da vida porque resucita (v 2). Obviamente, los dos grupos son idénticos.

Así que este libro “de la vida” puede ser considerado como funcionando de una manera similar que los libros en la escena de juicio de Dn. 7. Los últimos son libros de registros; de su examen surgen aquellos cuyos nombres están registrados en este libro de la vida. Por lo tanto, este motivo del libro forma una envoltura o inclusión alrededor de las profecías de la última mitad del libro de Daniel. Los libros son examinados en el juicio celestial en la primera de estas profecías, y el libro de la vida donde los santos están registrados aparece al final de la última de estas profecías. Parece razonable, por lo tanto, ver el libro final (Dn. 12) como relacionado con los libros primeros (Dn. 7); ambos están ligados al juicio descrito en Dn. 7.

La nota final involucra la distinción a ser hecha entre las dos clases de los que serán resucitados. Hacer tal distinción entre estas dos clases significa que ha tenido lugar un juicio. Este juicio evidentemente involucra investigar casos y decidir sobre las recompensas respectivas. Independientemente de cómo uno aplique este pasaje (sea que denote una resurrección general o una especial), implica una investigación previa en los casos del pueblo de Dios antes de que ello ocurra.

El mejor contexto en el cual se encuentra tal investigación en el libro de Daniel es en la escena de la corte celestial de Dn. 7. Los detalles agregados por este pasaje paralelo en Dn. 12 proporcionan apoyo adicional para la identificación de ese juicio como de carácter investigativo con referencia al profeso pueblo de Dios. De esta manera, la gente que será liberada y resucitada después que se levante Miguel ha sido juzgada digna, por esa corte celestial, de entrar en la vida eterna y poseer el reino eterno del Hijo del hombre.

H. Resumen sobre la naturaleza del juicio en Daniel 7

Arriba se han presentado 6 razones para determinar por qué el juicio descrito en Dn. 7 involucra un examen de los casos del profeso pueblo de Dios. Si bien también involucra una decisión en el caso del cuerno pequeño, su carácter maligno ya es evidente a partir de la profecía. De esta manera la investigación descrita aquí trasciende el mero examen de la naturaleza evidente por sí misma, de las actividades del cuerno pequeño.

Aquellos que limitarían este juicio a la consideración del cuerno pequeño (sugiriendo, por lo tanto, que en este juicio no se investiga al pueblo de Dios), no ha llegado a comprender plenamente la interpretación historicista del cuerno pequeño. De acuerdo con esa interpretación, el cuerno pequeño representa una confesión religiosa, especialmente su liderazgo, que profesa ser de naturaleza cristiana. De esta manera, es muy natural que los casos del profeso pueblo de Dios, tanto los líderes como los seguidores representados por este símbolo corporativo, serían investigados en cualquier juicio del cuerno pequeño. Por lo tanto, es evidente que éste es un juicio religioso, un juicio que trata con temas religiosos y las relaciones humanas con estos asuntos.

Además, puesto que se pronuncia un juicio en favor de los santos y ellos reciben el reino como resultado de este juicio, es muy natural esperar que los tales sean examinados en este juicio para determinar si, a través de Cristo, son dignos de entrar en ese reino. Los paralelos con los pasajes de juicio en otras partes del AT, especialmente aquellos conectados con el santuario, hacen más probable que este juicio realizado en el santuario celestial también involucre al pueblo de Dios.

La referencia a un examen de los libros en el juicio apunta en la misma dirección dado que, de acuerdo con las referencias tanto del AT como del NT a tales libros, son reservados especialmente para el pueblo de Dios, no para sus enemigos.

Los paralelos entre Dn. 8 y 7 nos llevan a otra dimensión de este juicio: que la contienda entre el Príncipe de los ejércitos y el cuerno pequeño sobre el plan de salvación será resuelta por este juicio.

Finalmente, los paralelos con Dn. 12 sugieren que la liberación que viene para aquellos cuyos nombres están escritos en el libro deberían ser considerada como un resultado del juicio de Dn. 7, en el cual se abrieron los libros de registro. Que esto involucra una investigación en los casos del profeso pueblo de Dios está respaldado por la división hecha entre las dos clases de quienes serán resucitados, como se los menciona en Dn. 12.

Estas líneas de evidencia indican que el juicio de Dn. 7: 9, 10 realizado en el cielo es de naturaleza investigativa, y que los casos del pueblo de Dios

son examinados durante el curso de esa investigación. La gloriosa decisión pronunciada por la suprema corte da el dominio, la gloria y el reino al Hijo del hombre, y sus santos compartirán ese reino con él por la eternidad. Sobre la base de la evidencia de Dn. 7, este juicio investigador ha sido fechado como comenzando algún tiempo después de 1798 d.C. La fecha está establecida más precisamente en los registros proféticos de Dn. 8 y 9.

Retratos de Jesús en el corazón de Daniel

I. Introducción

Cuando nos referimos al corazón del libro de Daniel queremos decir en particular los capítulos proféticos. Las secciones proféticas comienzan con el sueño de Nabucodonosor en el cap. 2 y terminan con la descripción de los reyes del norte y del sur en Dn. 11 y 12. Estas dos profecías, en los dos polos del libro, no son de nuestro interés en este capítulo. El sueño dado a Nabucodonosor es tan sencillo que incluso un rey pagano podía entenderlo, mientras que la detallada e intrincada profecía del cap. 11 es tan compleja que es difícil encontrar dos comentaristas que concuerden sobre ella. Por esta razón, las omisiones de nuestra consideración presente. Esto nos deja con las profecías centrales del libro: los caps. 7, 8 y 9.

La tesis que presentamos a continuación es que estas visiones están interrelacionadas de manera temática. Uno de los grandes temas conectores es la diversidad de facetas acerca del Mesías, bocetos proféticos cumplidos por Jesucristo. De esta manera, en el corazón de Daniel encontramos una serie de retratos relacionados con Jesús.

II. Daniel 9

Nuestro propósito no es tratar con los detalles particulares de estas profecías, sino concentrarnos en lo que está en el centro, el clímax, el corazón. En el centro de la profecía que aparece en Dn. 9: 24-27 está el Mesías. El es el gran eje alrededor del cual gira esta profecía. De acuerdo con Gabriel, el ángel intérprete, el pueblo judío retornaría a Jerusalén y a la tierra de Judá. Ellos reconstruirían la ciudad y el templo.

Hacia el fin de esta profecía, después de la aparición y la obra del Mesías, una vez más la ciudad de Jerusalén y el templo serían sorprendidos por el desastre. Los detalles de esta profecía son analizados en el 3er. volumen de la Serie de la Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis.¹

¹ William H. Shea, "The Prophecy of Daniel 9: 24-27", en Frank B. Holbrook, ed., *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, Daniel and Revelation Committee Series (Silver Spring, MD, Biblical Research Institute, 1986), t. 3, pp. 75-118.

Al concentrarnos sobre la figura del Mesías, deberíamos considerar aquellas especificaciones de la profecía que se aplican especialmente a él. Estas se encuentran tanto en el resumen del v 24 como en las aplicaciones detalladas de los vs 25-27. Lógicamente, primero debemos considerar las detalladas declaraciones acerca de él antes de observar aquellos aspectos del resumen que se le aplican especialmente.

A. Tiempo de aparición del Mesías

Primero, el v 25 da el tiempo cuando aparecería el Mesías. Estos cálculos han sido elaborados en el detallado estudio presentado en el t. 3 aludido más arriba. El punto que destacamos aquí es simplemente general: esta profecía predijo el tiempo de la aparición del Mesías entre el pueblo de Judea, y se cumplió en detalle con Jesús de Nazaret.

B. Muerte del Mesías

El 2do. gran hecho de esta profecía es que el Mesías Príncipe sería “quitado”. Este es un modismo que se refiere a la naturaleza de su muerte. Indica dos hechos importantes acerca de su muerte. 1) Sería asesinado. No viviría un lapso de vida normal y no moriría de causas naturales. 2) Sufriría esta clase de muerte a manos de otras personas. El verbo es pasivo. Esto se cumplió en la experiencia de Jesús de Nazaret cuando fue crucificado por los soldados romanos en Jerusalén durante la primavera (hemisferio norte) del 31 d.C.

C. Concluye el sistema sacrificial

El 3er. hecho profetizado acerca del Mesías se da en el v 27. El llevaría el sistema sacrificial a su fin “a la mitad de la semana”. Sin examinar los cálculos detallados encontrados en otras partes, se puede ver que Jesús murió en la mitad de la 70^a semana de esta profecía. La 70^a semana se extendía del 27 al 34 d.C., colocando su muerte en el 31 d.C.

Algunos podrían objetar que, en ese momento, Jesús no terminó con los sacrificios y ofrendas. En un sentido puramente físico esto es verdad, porque se continuaron ofreciendo hasta que el templo fue destruido en el 70 d.C. Sin embargo, en un sentido religioso, espiritual o teológico, él realmente llevó a su fin estos sacrificios y ofrendas en relación con su significado. Como el gran antitipo de los tipos ceremoniales, Jesús encarnó, cumplió y concluyó el sistema sacrificial que señalaba hacia su muerte en tipo. Esto quedó evidenciado por la rasgadura del velo interior del templo en el momento en que Jesús moría en la cruz (Mat. 27:51).

D. El pacto confirmado

Otra afirmación del v 27 declara que el Mesías “confirmaría el pacto” con muchos por una semana; es decir, durante la misma 70^a semana de la profecía. Fue durante este tiempo que Jesús en persona y luego sus discípulos, ampliaron y magnificaron el pacto con el pueblo. Como la 70^a y última semana de los tiempos del AT, ésta se debía aplicar al pacto que Dios había ofrecido, primero por medio de Abrahán y luego por medio de Moisés en el Sinaí.

La naturaleza de esta propuesta y enseñanza de Jesús está bien ilustrada en el Sermón del Monte. Allí amplió los Diez Mandamientos. Los magnificó al decir que la mera observancia externa era insuficiente; estos mandamientos penetran en nuestro corazón y motivaciones. Lamentablemente, el Israel de su tiempo no aceptó su enseñanza y la prometida renovación del pacto (Jer. 31: 31-34) fue hecha con la iglesia (Mt. 26: 28).

E. Pasaje resumen

De estos detalles de la profecía retornamos al versículo resumen: el v 24. Tres de las 6 declaraciones de este versículo se aplican directamente a la obra del Mesías. La 1ra. se encuentra en el v 24c. El texto afirma que hacia el fin del periodo de 70 semanas se haría una expiación por la iniquidad. Esta no era la actividad continua de repetidas expiaciones que caracterizaron al tabernáculo y al templo (Lv. 4 y 5). Antes bien, esta era *la gran expiación*, la expiación final por la iniquidad. Esto fue lo que Jesucristo logró con su muerte sobre la cruz.

Esta expiación debía tener el efecto continuado descrito en la frase siguiente. Al hacer esta expiación, el Mesías traería "la justicia perdurable". Aquí había algo que iba más allá de la justicia temporaria y transitoria del sistema sacrificial. Aquí hay una justicia que ha fluido desde su muerte sobre la cruz y continúa haciéndolo así ahora, 2.000 años más tarde.

La última frase del v 24 también cita una acción mesiánica. Se refiere al unguimiento del santísimo. Un estudio de las palabras de esta frase en el AT indica que siempre se usó para referirse a un santuario. Nunca se usa para referirse a la persona del Mesías y su unguimiento. Al unguimiento del Mesías se alude directamente en su propio título, porque la palabra "Mesías" significa "el ungido". Sin embargo, la profecía está hablando del unguimiento de un santuario para el servicio, en conformidad con los lineamientos de Ex. 40 con su registro del unguimiento del tabernáculo en el desierto, cuando fue dedicado.

Entonces, ¿de qué santuario estamos hablando en esta profecía de Daniel? El tabernáculo del desierto ya no existía, y el 1er. templo estaba en ruinas. La profecía decía que sería reconstruido, pero también profetizaba que sería destruido de nuevo (v 26b). Por lo tanto, deberíamos mirar hacia otro templo. La Biblia sólo conoce otro templo para la obra del verdadero Dios: el templo celestial, examinado con cierto detalle en He. 79. Era este templo el que entraría en una nueva fase de operación con la ascensión de Jesús al cielo para llegar a ser nuestro gran Sumo Sacerdote. Este es, entonces, el santuario que sería ungido cuando el tiempo de la profecía de Dn. 9: 24 llegara a su fin; de manera que fue dedicado en el momento de la ascensión de Jesús en el 31 d.C.

Ahora podemos repasar las grandes declaraciones de la profecía de Dn. 9 en términos de lo que se dice acerca del Mesías y de su obra:

1. Predijo el tiempo de la venida del Mesías (v 25).
2. Predijo que sería "quitado", es decir, asesinado (v 26a).
3. Predijo que llevaría el sistema sacrificial a su fin (v 27a).
4. Predijo que confirmaría el pacto a muchas personas en su enseñanza y ministerio (v 27b).
5. Predijo que haría la gran expiación por la iniquidad (v 24c).

6. Predijo que, por hacer esta gran expiación por la iniquidad, traería la justicia perdurable (v 24d).
7. Predijo que un santuario nuevo —incluso uno celestial— sería ungido o dedicado para su gran obra como nuestro Sumo Sacerdote (vs 24, 25).

Todas las especificaciones de esta profecía con respecto al Mesías se cumplieron en la vida, muerte, resurrección y ascensión de Jesús de Nazaret. El llegó a ser el centro y foco de esta profecía, y todo lo demás gira alrededor de él. En su corazón es una profecía mesiánica. La lista dada arriba puede ser resumida en una enseñanza central acerca de él: él fue el gran siervo sufriente de Dios, quien vino para dar su vida como sacrificio. Lo que yace en el corazón de la profecía de Dn. 9 es el retrato de *Jesús como sacrificio*.

III. Daniel 8

Avanzando hacia Dn. 8, llegamos a una profecía de un carácter considerablemente diferente. Es una profecía simbólica que involucra bestias-naciones y cuernos, junto a sus acciones simbólicas. El bosquejo de la 1ra. mitad de la profecía es relativamente directa y todos los comentaristas concuerdan acerca de ella. La acción comienza con el surgimiento del carnero Medo-Persa, seguido por el macho cabrío de Grecia. El gran cuerno del macho cabrío griego es Alejandro, y a él le sigue el quebrantamiento de su imperio en 4 reinos simbolizados por los 4 cuernos.

A. Roma pagana

En este punto surge a la escena un nuevo cuerno “pequeño”. Para los comentaristas historicistas, este cuerno pequeño es Roma, cuyas conquistas hacia el oriente, el sur y la tierra gloriosa de Judea se describen en Dn. 8: 9. Para los intérpretes de otras escuelas proféticas, este cuerno pequeño es Antíoco IV Epífanes. Esta interpretación ha sido tratada con detalles en el 2do. capítulo de este libro, y esos materiales y conclusiones no necesitan ser repetidos aquí. Seguimos sobre la base de que con este símbolo nos referimos a Roma.

B. Roma papal

Una nueva fase de Roma comienza en el v 11. Esta nueva fase está simbolizada por acciones que introducen la dimensión vertical del cuerno, más allá del cielo estelar, en contraste con las conquistas horizontales que ha realizado previamente. Se debería enfatizar la naturaleza simbólica de estas acciones. No estamos tratando con un cuerno literal, ni que literalmente tocó el cielo. Este es un símbolo para una organización humana que realiza un ataque contra 4 objetos: 1) los santos del Altísimo (por medio de la persecución); 2) el santuario celestial, que es echado por tierra (este acto implica por contraste la exaltación de un templo terrenal en el cual habita y funciona el poder del cuerno pequeño [compárese con 2 Ts. 3 y 4]); 3) un ataque sobre el “diario” o “continuo” (no a un único sacrificio, como lo consideran algunos traductores, sino a una “ministración” que cubre todos los tipos de actividades que ocurren en

ese tiempo en ese verdadero santuario celestial); y 4) un ataque al Príncipe, al que pertenece el santuario.

En otras palabras, esta profecía describe un gran conflicto en su clímax. Este conflicto enfrenta al Príncipe celestial contra el cuerno pequeño, un conflicto que involucra nada menos que el plan de salvación. Por una parte está el plan de salvación verdadero, ministrado por el verdadero Sumo Sacerdote celestial. Por otra parte hay un sustituto terrenal, un sacerdocio terrenal que funciona en los templos terrenales, que apartaría los ojos de la humanidad del verdadero Sumo Sacerdote en su verdadero santuario, que construyó Dios y no el hombre (compárese con He. 8: 1, 2). ¿Quién es este gran Sumo Sacerdote celestial, y quién es este Príncipe sacerdotal? Nada menos que Jesucristo. Su sacerdocio (de esta manera) está identificado especialmente en el libro de Hebreos, en los caps. 7-9. Y el ungimiento de su santuario celestial está mencionado en las mismas profecías de Daniel, como ya se consideraron arriba (Dn. 9: 24, 25). De manera que el retrato de Jesús, presentado en la profecía de Dn. 8, es el de *Jesús como sacerdote*.

IV. Daniel 7

Otra vez en esta gran profecía tenemos una sucesión de reinos simbolizados por una serie de bestias. Estas pueden ser identificadas rápidamente como Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma. Entonces el reino o imperio de Roma sería quebrado, como lo simbolizan los 10 cuernos que aparecen sobre la cabeza de la bestia romana, y de entre ellos brotaría otro cuerno "pequeño". Por una cantidad de características —la misma clase de obra que fue realizada por el cuerno pequeño en Dn. 8— este cuerno pequeño puede ser identificado como un cuerno romano, la fase religiosa de ese poder.

Al cuerno se le adjudicó un período particular de tiempo para el ejercicio de su poder y dominio, un período de tiempo especificado en el v 25 como 3 1/2 "tiempos" o años. Aplicando el principio día por año a esta profecía, como se lo ha tratado en los capítulos 3 y 4 de este libro, identificamos sus 1.260 años con la Edad Media u Oscura, a partir del 538 d.C. hasta el 1798 d.C.

Pero Dios tiene una respuesta para todas las bestias-reinos y todos los cuernos encontrados en esta profecía. La respuesta es su juicio. Ese juicio está descrito en Dn. 7: 9, 10, 13, 14. Aquí el profeta mira dentro del santuario celestial y según los vs 9 y 10 ve la apertura del gran tribunal celestial. El Anciano de Días se sienta sobre su trono, colocado sobre un estrado al comienzo de esa sesión. Todos los ángeles se reúnen, la corte sesiona en juicio y se abren los libros de registro por medio de los cuales será conducido el juicio.

Tres decisiones importantes derivan de este juicio: 1) los santos del Altísimo irán al reino celestial (Dn. 7: 27); 2) el cuerno pequeño y las otras bestias y los aliados de él y de ellas serán destruidos (Dn. 7: 11, 22, 26); y 3) el reinado del eterno reino de Dios es concedido o reafirmado al Hijo del hombre. Este otorgamiento final de gobierno directo y físico sobre el eterno reino de Dios es adjudicado al Hijo del hombre en la escena de los vs 13 y 14. Aquí está el retrato de su Ser llevado delante del Anciano de Días por un séquito de ángeles y con las nubes del cielo. Se nos dice enfáticamente que su reino incluirá a to-

dos los que habitarán sobre la tierra en el futuro, y este reino —en contraste con los que existieron antes que él— durará por siempre y para siempre. Nunca será interrumpido o llevado a su fin.

Entonces, ¿quién es este Hijo del hombre que recibe el reino eterno? Jesús tomó este mismo título para sí mismo cuando dijo cosas como: “Porque el Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido” (Lc. 19: 10). Apocalipsis 14: 14 hace esta conexión explícita con el mismo título, expresado de la misma manera, en el mismo contexto, sobre las nubes de los cielos, aplicándolo en esta oportunidad a la 2da. venida de Jesús. Por ello, desde la perspectiva del NT, no puede haber dudas acerca de quién es este personaje: es el rey Jesús. Por lo tanto, el retrato de Jesús en el corazón de la profecía de Dn. 7 es el de *Jesús como rey*.

V. Interrelaciones

Hemos identificado tres retratos de Jesús en el corazón de tres profecías y en el corazón del libro de Daniel. El retrato de Jesús en Dn. 9 es el de *Jesús como sacrificio*, el retrato que emerge en Dn. 8 es el de *Jesús como sacerdote*, y el retrato que se encuentra en Dn. 7 es el de *Jesús como rey*.

En este punto puede surgir una pregunta acerca del orden en que han sido presentados estos hechos. ¿Por qué los retratos fueron presentados en el orden inverso —rey, cap. 7; sacerdote, cap. 8; sacrificio, cap. 9— al de su actual suceder (sacrificio, sacerdote, rey)?

En parte, el orden literario tiene que ver con la forma semítica de pensar. La forma moderna, europea y occidental de pensamiento, razona de causa a efecto. El pensamiento semítico antiguo, tanto en la Biblia como fuera de ella, comúnmente razonaba de efecto a causa. En lugar de decir: “Tú eres un pueblo pecador, malo y rebelde, por lo tanto tu tierra será destruida”, los profetas bíblicos también podían poner el asunto en el orden inverso: “Tu tierra será destruida”. ¿Por qué? “Porque tú eres un pueblo pecador, malo y rebelde”. Un buen ejemplo bíblico de esta clase de orden de pensamiento se puede encontrar en Mí. 1: 10-15, donde las ciudades que lloran por los exiliados son enumeradas primero, luego le siguen las ciudades que entregaron exiliados. Nosotros pondríamos el asunto al revés.

Los adventistas del séptimo día enfatizan que el período de tiempo de Dn. 9, las 70 semanas, están relacionadas con o son cortadas del período de tiempo de Dn. 8, los 2.300 días. Esto, si se quiere, es trabajar hacia atrás. Lo que tenemos en estas profecías, en términos de los tres retratos de Jesús, es la misma clase de modelo, aunque en este caso estamos tratando con relaciones temáticas, no temporales.

En estas relaciones temáticas uno ve su efecto cuando el libro es leído desde el comienzo. Para cuando los lectores llegan al cap. 7 y encuentran el retrato del rey mesiánico, la pregunta es: ¿Quién es este ser, y de dónde viene? Daniel 8 responde diciendo: El rey llegó a ser rey en parte porque previamente ha sido sacerdote. El es quien ha ministrado en beneficio de los santos del Altísimo; ahora él puede aceptarlos en su reino.

Pero eso sencillamente suscita otra pregunta: ¿Cómo fue calificado para

ser sacerdote? Con el propósito de llegar a ser un sacerdote, tenía que tener algo para ofrecer, un sacrificio. ¿Dónde lo encontramos? Respuesta: en Dn. 9. De esta manera, el sacrificio de Dn. 9 capacitó al Sacerdote de Dn. 8 para convertirse en sacerdote, y el sacerdocio del Príncipe capacita al Príncipe del cap. 8 para llegar a ser el rey del cap. 7. Aquí existe una secuencia lógica, consistente e interrelacionada que es muy directa y razonable cuando entendemos que la secuencia comienza al final y obra hacia atrás en lo que se refiere al orden literario del libro.

VI. Relaciones temporales

Otra manera de observar esta secuencia es relacionar los retratos de Jesús con los elementos de tiempo encontrados en estas profecías. Es evidente que Dn. 9 es la más corta de las tres profecías porque su lapso de tiempo se extiende por sólo 70 semanas proféticas, o sea 490 años. El período de tiempo de esta profecía, como se la entiende históricamente, nos lleva al siglo I d.C., en los tiempos de Roma, cuando Jesús caminó por estas tierras y fue crucificado bajo ese poder.

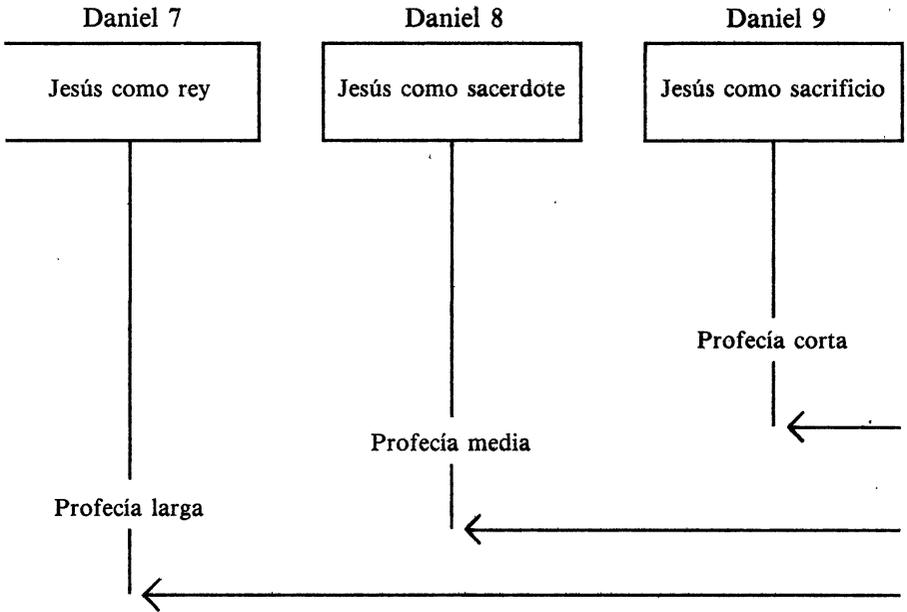
La profecía en Dn. 8, por otra parte, es más larga sencillamente por virtud del hecho de que su período de tiempo se extiende por 2.300 tardes y mañanas o días, lo cual es el equivalente simbólico de 2.300 años históricos. Esto nos interna en la era cristiana, a través de la Edad Media y más allá, hasta tiempos relativamente recientes del siglo XIX. Esto significa que el sacerdote de esta profecía ha estado actuando a través de una parte de ese período de tiempo (comenzando con la ascensión de Jesús en el 31 d.C.).

Al mismo tiempo, también ha estado activa su falsificación. Pero la profecía de Dn. 8 nos habla acerca de un tiempo en el que esto llegará a su fin. Nos lo dice verbalmente. Su fin no se le muestra al profeta en visión. Cuando la porción visual de la profecía concluye en Dn. 8: 12, el cuerno pequeño todavía está ejerciendo su poder, y prosperando.

Se debería notar que Dn. 8 no introduce a los santos del Altísimo en el reino eterno final. Habla del hecho de que habrá un juicio para llevar las cosas malas de ese capítulo a su fin, pero no se refiere directamente a las recompensas de los santos del todo. Esto se reserva para la profecía final en esta secuencia hacia atrás.

En Dn. 7 vemos la culminación, cuando el rey recibe su reino (vs 13, 14) y los santos son introducidos en ese ámbito eterno (v 27). Esta es la más larga de estas tres profecías del corazón del libro de Daniel. Daniel 9 es una profecía corta, en términos de tiempo; Dn. 8 es una profecía de longitud intermedia, en términos de tiempo y eventos; y Dn. 7 es una profecía más larga, en términos de los eventos que describe y concluyen en ella. Todas estas relaciones se pueden resumir en una cartilla-diagrama:

Tres retratos de Jesús en el corazón de las profecías de Daniel



El Día de la Expiación y el 22 de octubre de 1844

Se ha levantado la pregunta de si el 22 octubre de 1844 es la equivalencia correcta del calendario gregoriano con el Día de la Expiación, el 10 de Tisri (10° día del mes 7mo.) en el calendario judío antiguo.

Los cálculos para determinar el equivalente moderno para una fecha antigua como ésta depende (1) de la proyección de esa fecha hacia los tiempos modernos a través de cálculos matemáticos, o (2) de la supervivencia de la antigua práctica calendaria a través de su uso continuo perpetuada por una comunidad de personas. Algunas veces se ha citado a la secta caraíta de los judíos como un ejemplo de tal comunidad que (se supone) ha transmitido el antiguo sistema judío de calendario como una tradición viviente.

Esta hipótesis acerca de los caraítas está abierta a la discusión. Algunos cronógrafos, como por ejemplo E. Bickerman, han sostenido que hubo períodos en los que, temporariamente, los caraítas usaron un calendario más pragmático, en oposición a uno basado más directamente sobre factores de observación. Esto se aplica en particular al problema de cómo se agregó periódicamente el mes intercalar para mantener el calendario lunar judío, en armonía con el año solar real.

Cuando los milleritas se propusieron establecer el equivalente moderno correcto para la fecha del Día de la Expiación (el 10 de Tisri) en el calendario gregoriano para 1844, una fuente de autoridad que ellos consultaron fue el calendario caraíta, por cuanto pensaban que preservaba la cronología original de los judíos. Esta suposición puede no haber sido completamente exacta.

Incluso si los caraítas retuvieron el uso original del calendario judío antiguo, su práctica todavía pudo haber sido adaptada o interrumpida. También es posible que los milleritas pudieran no haber entendido con perfecta claridad sus fuentes caraítas. Sin embargo, a pesar de todos los problemas involucrados en tal aproximación, los milleritas deberían ser felicitados por haber hecho el esfuerzo de obtener la determinación más segura de esa fecha, a la que pudieron arribar a partir de las fuentes entonces disponibles.

No sé cuán originales son ni cuán segura es la cronología de los caraítas, dado que no las he estudiado en todos sus detalles. Ni sé cuán bien entendieron los milleritas a los caraítas. Sin embargo, no creo que el calendario de los caraítas sea particularmente relevante para el problema.

Con el paso de más de un siglo desde que los milleritas hicieron sus cálculos sobre el 22 de octubre, han llegado a nuestras manos fuentes más seguras, directas y contemporáneas al calendario antiguo. Estas nos permiten tratar con más precisión la determinación de la fecha. Me refiero a los resultados que han surgido a partir del trabajo de una cantidad de eruditos que se han ocupado en investigar las matemáticas y la astronomía antiguas.

Los cómputos matemáticos han producido una tabla completa de fechas para todas las lunas nuevas de la antigüedad. Estas han sido coordinadas con el calendario lunar usado en la Babilonia antigua por medio del uso de una cantidad representativa de referencias fechables para los meses intercalados en las fechas originales a partir de documentos empresariales babilónicos. Estas referencias no sólo indican los años particulares en que fueron intercalados los meses extra, sino que muchos de ellos también están disponibles, con lo que se puede establecer la práctica matemática por el cual fueron intercalados.

Este plan de investigación indica que probablemente por el siglo VI a.C. (y con certeza por el siglo IV a.C.) los meses intercalados fueron agregados sobre una base matemática sistemática y no sobre una base de observación.

El producto final de esta obra ha sido la compilación de tablas con los equivalentes julianos para las fechas de todas las lunas nuevas en el calendario babilónico desde el 626 a.C. hasta el 75 d.C.¹

Por lo tanto, en nuestro estudio de este problema podemos pasar por alto el estado intermedio del calendario caraíta e ir a los materiales que han sido derivados directamente de los textos del mundo antiguo.

Antes de consultar esta fuente para conocer sus aportes al tema, aquí se debería formular una pregunta básica que lo limita. ¿Es legítimo utilizar una fuente babilónica para determinar las fechas del calendario usado por los judíos que vivieron en Palestina bajo el gobierno persa?

Es verdad que los persas emplearon un conjunto diferente de nombres de meses que los encontrados en los textos cuneiformes provenientes de Babilonia. Por ejemplo, los nombres de estos meses aparecen en los textos del tiempo de Darío I, que fueron excavados en Persépolis.

Sin embargo, en la Babilonia controlada por los persas, los escribas continuaron usando los nombres de los meses babilonios normales, y estos nombres de los meses se esparcieron de allí hacia el oeste, hacia Palestina, donde aparecen en varios libros bíblicos posexilicos (Neh. 1: 1; 2: 1; 6: 15; Est. 2: 16; 3: 7; 8: 9; Zac. 1: 7; 7: 1) y siguieron hasta Egipto, donde aparecen en la mitad de la doble datación persa-babilónica del papiro de Elefantina desde el siglo V a.C. (la otra mitad indica la fecha en términos nativos egipcios).

Mientras es técnicamente correcto afirmar que había una distinción entre los calendarios nativos persa y babilónico, para los propósitos prácticos tomaremos en cuenta el calendario babilónico que estaba en uso en Babilonia y sus dependencias occidentales durante el período persa. Fue bajo este calendario que vivieron y trabajaron los personajes bíblicos como Esdras y Nehemías, y sus inmediatos predecesores.

Si estuviéramos trabajando sobre el problema de fechar la muerte de Cris-

¹ R. A. Parker y W. H. Dubberstein, *Chronology Babylonian* (Providence, 1956).

to o alguno de los otros eventos que ocurrieron posteriormente en la profecía de las 70 semanas, entonces nuestro uso de esta fuente tendría que estar limitado a un grado mayor serio. Pero en esta instancia —llegando al comienzo de las 70 semanas— no estamos tratando con los judíos que vivieron en la Palestina posterior. Estamos tratando con la fecha cuando un rey persa dio un decreto al exiliado judío Esdras, quien vivió en Babilonia antes de su viaje a Palestina. Así que, para este propósito, es muy legítimo usar el calendario babilónico. El hecho de que Esdras adaptara este calendario al fechar su Año Nuevo en el 1° de Tisri, no niega la utilidad del esquema babilónico subyacente como un vehículo con el cual podemos investigar este problema.

Antes de entrar en nuestros cálculos, deberíamos hacer una observación adicional con respecto a los efectos de la diferencia entre los calendarios juliano y gregoriano. Como una convención estándar, los historiadores emplean uniformemente las fechas julianas para el período anterior a Cristo. Sin embargo, el año juliano de 365,25 días es 11 minutos y 4 segundos más largo que el año trópico verdadero. Por el siglo XVI d.C., el exceso de días acumulados, computados de más en los años solares verdaderos, había alcanzado alrededor de 10 días.

El papa Gregorio XIII decretó que este exceso debía ser compensado por el añadido de 10 días numerados al mes de octubre de 1582. Tal es así que en ese año, al jueves 4 de octubre le siguió el viernes 15 de octubre. La razón principal para este ajuste era devolver el equinoccio primaveral (hemisferio norte), y la Pascua con él, al 21 de marzo, que se había corrido hacia adelante —en términos del calendario juliano— al 11 de marzo.²

El ajuste requerido por el calendario gregoriano necesitó una reenumeración de los días involucrados; pero ello no afectó el orden de los días de la semana (= rotaciones de la tierra), o la ocurrencia astronómica regular de lunas nuevas y llenas, o el número total de años calendario transcurridos. En el caso de los cálculos ofrecidos abajo, esta diferencia puede ser ignorada. La razón para esto es que estamos tratando básicamente con meses y fechas lunares para lunas nuevas y llenas, en especial aquellas que se sobreponen al equinoccio otoñal. La revisión del calendario descrita arriba, fue propuesta para fijar la fecha del equinoccio de primavera. Para conseguir este propósito también se fijó la fecha para el equinoccio otoñal, que, en tiempos antiguos, caía en el mes de Tisri.

Lo que realmente deseamos saber es: dado el número total de 2.300 años solares transcurridos, ¿cómo se relacionan unas con otras las lunas nuevas de los mismos meses de los años al comienzo y al final de este ciclo completo?

Dado que hubo tres posiciones principales para la luna en términos de las fechas computadas del año lunar en relación con el año solar (véase el esquema que aparece más adelante), en lo que estamos más interesados es en la posición de la luna nueva y, de esta manera, del mes lunar en relación con el equinoccio de otoño, y no en el número del día gregoriano asignado al día de la luna nueva en ese tiempo. Las tablas empleadas abajo, que están basadas en el calendario juliano, son suficientes para servir adecuadamente a este propósito.

² Para una discusión popular de este tema, véase G. Moyer, "The Gregorian Calendar", *Scientific American* 246 (mayo de 1982): 144-153.

Por lo tanto, lo que deseamos saber es: ¿cuándo (en términos del sistema de intercalación babilónico) comenzó el mes de Tisri en el 458 y el 457 a.C.? Estas son las fechas que demarcarán el año de otoño a otoño durante el cual Artajerjes I emitió su decreto y Esdras retornó a Jerusalén con sus compañeros exiliados. Estas fechas pueden ser determinadas simplemente con las tablas de Parker y Dubberstein. Las tablas indican que el 1° de Tisri del 458 a.C. cayó el 2 de octubre, y en el 457 a.C. cayó el 21 de septiembre.³

Estas dos fechas pueden ser relacionadas con los números correspondientes que deslindaban ese año de otoño a otoño (1843-1844) y en el que terminaron los 2.300 días-años proféticos. Esto se puede hacer matemáticamente. En este punto nos ayuda el hecho de que 235 meses lunares tienen casi exactamente el mismo número de días como 19 años solares.⁴ De esta manera, no necesitamos estar interesados en los años específicos dentro de este ciclo durante los cuales se hicieron las intercalaciones. Los astrónomos babilónicos estaban bien informados acerca de este ciclo de 19 años. Eso proporcionó una de las bases sobre las cuales se establecieron y trabajaron los detalles más sutiles de esos ciclos.

Para nuestro estudio, simplemente podemos dividir los 19 años de este ciclo intercalar, que estaba basado sobre el año solar, dentro de los 2.300 años de la profecía. Cada 19 años se repiten las fechas en el calendario lunar. Por esta razón, cualquier múltiplo de 19 años daría más tarde la misma fecha para el 1° de Tisri; ya sea en el 1844 d.C. o cualquier otro año. En 2.300, los 19 caben un total de 121 veces con un sobrante. En otras palabras, $19 \times 121 = 2.299$ años, con un año sobrante.

Si 19 dividiera exactamente 2.300, entonces el 1° de Tisri debió haber caído en el mismo día babilónico en 1844, como lo hizo en el 458 a.C., pero 2.300 no es un múltiplo de 19. Sobre un año, por lo que ahora tenemos que tratar con ese año sobrante. Esto se hace notando los detalles más pequeños en el ciclo intercalar. Con el propósito de hacer esto, he copiado debajo las fechas de luna nueva para los primeros 7 meses del 459 al 456 a.C. a fin de proporcionar una base para discusiones adicionales sobre este punto:

Año a.C	Nisán	Iyyar	Siván	Tamúz	Ab	Elul	Tisri	(Posi- ción)
459	19-4	18-5	17-6	16-7	15-8	13-9	12-10	A
458	8-4	8-5	6-6	6-7	4-8	3-9	2-10	B
457	27-3	26-4	25-5	24-6	24-7	22-8	21-9	C
456	15-4	14-5	13-6	13-7	11-8	10-9	10-10	A, etc.

Como se puede ver al comparar las fechas de estos años, la fecha juliana para la misma fecha del calendario lunar básicamente se movió hacia adelante 10 días cada tres años. Entonces, con la intercalación de un segundo Adar (un segundo mes XII) el 16 de marzo del 456 a.C., el ciclo completo era vuelto hacia atrás un mes en ese año, y a partir de este punto comenzaba de nuevo la

³ *Babylonian*. . . , p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 1.

secuencia. Por ejemplo, la fecha para la luna nueva en Nisán del 459 a.C. es el 19 del mes 4to. Ello ocurre aproximadamente 10 días más temprano al siguiente año (8 del 4to.), e incluso otros 10 días más temprano al siguiente año, o sea el 457 (27 del 3ro.). Pero en el 456 a.C. la inserción de un mes intercalar mueve la fecha para la luna nueva al 15 del 4to., cerca de lo que fue en el 459.

La razón para este adelanto de los meses lunares a través del año solar hasta que fueran retrasados de nuevo, deriva del hecho de que los 12 meses lunares de 29,5 días resulta en un año de 354 días, el cual es, esencialmente, 10 días más corto que el año solar. Los antiguos permitieron que este déficit de 10 días se acumulara por tres años (resultando en un total de 30 días). Entonces compensaban esta diferencia insertando un mes 13° de 29,5 días (= 30) al final del 3er. año. Ya sea que se den cuenta o no, los cristianos están familiarizados con este sistema por la forma en que cambian las fechas para la Pascua de año en año.

Desafortunadamente, el déficit compensado cada 3er. año más o menos, no era precisamente un tercio de un mes lunar. Este hecho matemático producía algunas irregularidades en el modelo de los años en los que se agregaba el mes adicional. Este problema no necesita preocuparnos mayormente aquí, porque tenemos los ciclos de 19 años con los cuales trabaja para el largo período de los 2.300 días-años.

Ahora necesitamos decidir a cuál de los tres años del ciclo intercalar pertenece 1844. Dado que hubo un exceso de un año cuando el ciclo de 19 años fue dividido dentro de los 2.300 años, el año final de los 2.300 años era un año extra al ciclo intercalar que el año del comienzo de los 2.300 años. Por lo tanto, será necesario mirar al año en que comenzaron los 2.300 años, desde el punto de vista de qué año del ciclo fue aquél. El año final de los 2.300 años, 1844, puede ser identificado como el año siguiente en el ciclo.

A partir de la tabla citada arriba, podemos referirnos al 459 como al *año tardío*, o posición A, porque entonces el 1° de Tisri cayó el 12 de octubre (12-10). El *año intermedio*, o posición B, es el 458, porque el 1° de Tisri cayó el 2 de octubre (2-10). El *año temprano*, o posición C, es el 457, porque el 1° de Tisri cayó el 21 de septiembre (21-9) de ese año.

El año en que estamos interesados cayó 2.300 años más tarde que el año de otoño a otoño del 458/457. El año de otoño a otoño del 458/457 fue delimitado por el 1° de Tisri que cayó en las posiciones B y C, las posiciones intermedia y temprana del 2 de octubre y 21 de septiembre. El 1° de Tisri del año de otoño a otoño cayó 2.299 años más tarde en las mismas posiciones B y C. Pero, a partir de nuestra división de 2.300 por 19 estamos interesados en el modelo del siguiente año de otoño a otoño debido a que sobraba un año de esa división.

Esto significa que debemos movernos un año más adelante en el ciclo para determinar esas fechas. Cuando lo hacemos así, encontramos que se presentan en las posiciones C y A, porque después del tercero o año C, el ciclo vuelve a comenzar por causa de la intercalación al final del tercer año o año C.

Resumiendo: esto significa que en el otoño de 1843, el 1° de Tisri cayó en la posición C o alrededor del 21 de septiembre (21-9). En la primavera de 1844 —al final de ese año lunar babilónico— los babilonios normalmente habrían intercalado un segundo Adar de acuerdo con su regular y establecido pro-

cedimiento matemático. Esto significa que en el otoño de 1844 el 1° de Tisri debía haber sido retrasado por el mes intercalar hacia la posición tardía o posición A. La fecha dada para sus correspondientes 2.300 años antes es el 10 de octubre (10-10). De modo que 10 días más, hasta el Día de la Expiación en el 10° de Tisri, nos llevaría al 20 de octubre.

Los dos días perdidos de los 2.300 años se han desarrollado a partir de diferencias matemáticas menores y no son estadísticamente significativas. Esto es evidente a partir del hecho de que los milleritas sólo tenían que hacer una elección entre una luna nueva o la otra, en 1844: una para un Tisri temprano, u otra para un Tisri tardío. Ellos eligieron la última, y esa fue la correcta cuando se la calcula a partir del año lunar babilónico del 458/457 a.C.

Si los caraitas no dieron esa fecha, entonces simplemente se diferenciaron del modelo que estaba en vigencia durante el año cuando Esdras retornó a Jerusalén. Existieron muchas oportunidades para que se desarrollaran tales diferencias con el correr de los años. Pero no necesitamos preocuparnos por tales diferencias potenciales, porque ahora, con los adelantos de la astronomía y los calendarios antiguos, podemos trazar este asunto hacia atrás, hasta su fuente: el año cuando Esdras dejó Babilonia. Trazar este recorrido hasta allá nos ha indicado que los milleritas eligieron la fecha correcta para el 10° de Tisri al fecharlo en el 22 de octubre de 1844 d.C. Este punto ahora ha sido establecido tan definitivamente como puede serlo por el estudio de las matemáticas y la astronomía antiguas.

Obras consultadas

- Andreasen, Niels-Erik A. "The Old Testament Sabbaths", *Society of Biblical Literature*. Dissertations Series, N° 7. Missoula, 1972.
- Baldwin, Joyce G. *Daniel, An Introduction and Commentary*. Downer Grove, 1978.
- Ben-Asher, Mordechai. "The Gender of Nouns in Biblical Hebrew", *Semitics* 6. Pretoria, 1978.
- Bruce, F. F. *New Testament Development of Old Testament Themes*. Grand Rapids, 1968.
- Ferch, Arthur H. "The Apocalyptic 'Son of Man' in Daniel 7", *Andrews University Seminary Studies*. Berrien Springs, 1979.
- . "The Judgment Scene in Daniel 7", *The Sanctuary and the Atonement*. Washington, D.C., Biblical Research Institute, 1981.
- . "The pre-Advent Judgment", *Adventist Review*, 13 de octubre de 1980.
- Finegan, Jack. *Handbook of Biblical Chronology*. Princeton, 1964.
- Ford, Desmond. *Daniel*. Nashville, 1978.
- Froom, LeRoy Edwin. *The Prophetic Faith of Our Fathers*. Tomos 2, 3 y 4. Washington, D.C., 1948, 1946, 1954.
- Hartman, Louis F. y Alexander A. Di Lella, com. "The Book of Daniel", *The Anchor Bible*. Garden City, 1978.
- Hasel, Gerhard. "The Identity of 'The Saints of the Most High' in Daniel 7", *Biblica* 56 (1975).
- Hatch, Edwin y Henry A. Redpath. *A Concordance to the Septuagint*. Tomo 1. Graz, Austria, Akademische Druk-U. Verlagsanstalt.
- Lenglet, A. *Biblica* 53 (1972).
- Michel, Diethelm. *Grundlegung einer hebräischen Syntax*. Tomo 1. Vluyn, Neukirchner Verlag, 1977.
- Moyer, G. "The Gregorian Calendar", *Scientific American* 246 (mayo de 1982).
- Nichols, Francis D., ed. *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*. Tomo 4. Washington, D.C., 1955.
- Parker, R. A. y W. H. Dubberstein. *Chronology Babylonian*. Providence, 1956.
- Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near Eastern Texts*.
- Rowley, H. H. *Darius the Mede and the Four Kingdoms*. Cardiff, Gales, 1935.
- Shea, William H. "Daniel 9: 24-27", *Euro-Africa Division Bible Conferences* (1982).

- . “An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemenid Period”, *Andrews University Seminary Studies*. Tomos. 9-10, N° 1-2. Berrien Springs, 1971-1972.
- . “Earlier Jewish Interpretations of the Shorter Time Prophecy”, *Biblical Research Institute*. General Conference of Seventh-day Adventists.
- Speiser, E. A. “Genesis”, *The Anchor Bible*. Tomo 1. Garden City, 1964.
- Strand, Kenneth. *Interpreting the Book of Revelation*. Edición revisada. Ann Arbor, 1976.
- . “The Literary Structure of the Book of Revelation”, *XIIIth Congress of the International Association for the History of Religions*. Lancaster, England, agosto de 1975.
- Wacholder, Ben Zion. “The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period”, *Hebrew Union College Annual* 44 (1973).
- Wallenkampf, Arnold V. y W. Richard Leshner, eds. “The Relationship Between the Prophecies of Daniel 8 and Daniel 9”, *The Sanctuary and the Atonement*. Washington, D.C., 1981.
- . “The Investigative Judgment of Judah, Ezequiel 1-10”, *The Sanctuary and the Atonement*. Washington, D.C., 1981.